علامه سید محمد حسین طباطبائی

اصول فلسفه و روش رئالیسم

جلد سوم

مقدمه و پاورقی به قلم

استاد شهید مرتضی مطهری



بسم الله الرحمن الرحيم

اصول فلسفه

و

روش رئالیسم

جلد سوم

* واقعیت و هستی اشیاء
* ضرورت و امکان
* علت و معلول

فهرست مطالب

مقدّمه

جلد سوم این کتاب که اکنون از نظر خواننده محترم می‌گذرد مشتمل بر مقاله ۷ و ۸ و ۹ از مجموع چهارده مقاله‌ای است که دوره این کتاب را تشکیل می‌دهد.

مقاله ۷ مشتمل بر یک رشته مطالب است که به نام «مسائل وجود» خوانده می‌شود. این رشته مسائل از لحاظ دخالتی که در سرنوشت سایر مسائل فلسفه دارد اساسی‌ترین مسائل فلسفه باید شمرده شود. مسائل وجود در این مقاله به صورت دوازده مسأله بیان شده و از این دوازده مسأله فقط یکی دو مسأله است که از یونان قدیم به ارث رسیده و قسمت عمده آن مسائل که دخالت زیادی در مبنا و اساس فلسفه دارد در دوره اسلامی به تدریج پیدا شده و در ضمن خود کتاب اجمالا به تاریخچه این مسائل اشاره‌ای شده است. دو مسأله از این دوازده مسأله- یکی اینکه «موجود معدوم نمی‌شود» و دیگر اینکه «عدم نسبی است»- برای اولین بار در این مقاله عنوان قرار داده شده و مستقلا با سبک مخصوصی از آنها بحث شده است.

مقاله ۸ مشتمل بر مسائل ضرورت و امکان است و آنچه در آن مقاله مورد توجه است موضوع وجوب و حتمیت و قطعیتی است که در کار جهان حکمفرماست. بحث

از ضرورت و حتمیت نظام هستی یکی از مهمترین مباحثی است که همواره افکار فلاسفه را به خود متوجه ساخته است و امروز هم در میان فلاسفه غرب در ردیف اول مسائل فلسفی به شمار می‌رود. در آخر این مقاله موضوع اجبار و اختیار انسان و استعداد تکلیف و مسؤولیت وی در برابر نظام حتمی موجودات مطرح شده و در آن اظهار نظر شده است.

مقاله ۹ مشتمل بر قانون علیت و متفرعات وی است. قانون علیت از قدیم‌ترین و سابقه‌دارترین مسائل فلسفه است و اگر سبقت و قدمت را مناط قرار دهیم هیچ مسأله‌ای به پای مسأله علت و معلول نمی‌رسد. مسأله علت و معلول از آن مسائل است که با کمال سبقت و قدمتی که دارد اهمیت و جلال خود را از دست نداده است بلکه در اثر تحقیقات و کاوشها و موشکافیهای زیادی که در اطراف این مسأله کهن به عمل آمده حقایق زیادی درباره کیفیت ارتباط موجودات با یکدیگر در عالم فلسفه روشن شده است.

□

مقالاتی که در جلد اول و دوم گذشت به استثنای مقاله ۱ همه در حول مسائل ادراکی بود و آنچه موضوع بحث مستقیم آن مقالات بود، انسان و افکار و اندیشه‌ها و ادراکات انسان بود و ما اهمیت بحث از جنبه‌های ادراکی را در جلد اول و دوم گوشزد کردیم، و اما آنچه موضوع بحث این سه مقاله است مستقیماً واقعیت عینی است یعنی در این سه مقاله رسماً در اطراف واقعیت عینی تحقیق شده ولی خواننده محترم در ضمن اینکه به کیفیت اقامه براهین فلسفی در این مسائل آشنا می‌شود باز به یک حقیقت روشن بر می‌خورد و آن این است: تا ذهن را نشناسیم نمی‌توانیم فلسفه داشته باشیم یعنی شناختن واقعیت بدان سان که بشر از فلسفه انتظار دارد بدون شناختن ذهن و آگاهی از انبوه اندیشه‌های غلط انداز ذهن میسر نیست. این حقیقت در ضمن مطالعه خود این مقالات روشن خواهد شد.

در ضمن این حقیقت شاید یک مشکل دیگر نیز حل شود و آن مشکل عبارت است از چگونگی قدرت ذهن برای پیشروی در مسائل تعقلی محض. اگر ما از عهده برآمده باشیم و منظور خود را به طور واضح و روشنی بیان کرده باشیم خواننده محترم

به خوبی خواهد فهمید که ذهن با یک سلسله مسائل جدی روبرو می‌شود و خواهان جواب دادن صحیح به آنهاست و قادر است بدون آنکه از وسائل خارجی کمک بگیرد به آسانی جواب آنها را بدهد، بلکه متوجه می‌شود که در حل این رشته مسائل توسل به غیر این راه هیچ معنی ندارد.

□

همان طوری که در مقدمه جلد اول و مقدمه جلد دوم این کتاب گفتیم ما حتی المقدور سعی کرده‌ایم که مطالب را با زبان ساده و عمومی فهم در دسترس خوانندگان محترم بگذاریم و شاید اینجانب در اثر حرص و اصراری که نسبت به این مقصود داشته است و از این جهت یک مطلب را با عبارات و تعبیرات مکرر ادا کرده است موجب ملال خاطر برخی از خوانندگان محترم را فراهم آورده باشد.

یکی از موضوعاتی که امروز نظر دانشمندان جهان را جلب کرده این است که حتی الامکان سعی کنند حقایق علمی را آسان و ساده تحویل دهند و البته دانشمندان غربی پیشقدم این راه هستند. در دنیای غرب اهتمام به آسان کردن معضلات علمی کمتر از اهتمام به کشف مسأله تازه نیست و الحق این سنت بسیار سنت پسندیده‌ای است و باید همه دانشمندان در همه رشته‌ها این روش را تعقیب کنند و این خود خدمتی بزرگ به جامعه علم و دانش است؛ و متأسفانه باید اذعان کرد غالب کتب قدیمه ما (در همه رشته‌ها) فاقد این خصیصه عالی است به طوری که در برخی از بدبینان تولید سوء ظن کرده که شاید تعمدی در کار بوده و نامفهوم بودن، مقصود و منظور بوده است.

امروز طرفداران عوض کردن متد تعلیم و تألیف زیاد شده و با غالب اشخاصی که روبرو می‌شویم از همین موضوع سخن به میان می‌آورند و برخی در این راه به حد افراط اظهار نظر می‌کنند و خیال می‌کنند که واقعا هر مطلبی که برای هر کس نامفهوم است در اثر طرز تعلیم و بیان آن مطلب است ولی ما در ضمن اینکه به طرفداران تغییر متد تعلیم و تألیف حق می‌دهیم و خود نیز طرفدار آن هستیم این نکته را یادآوری می‌کنیم که همان اندازه که بر دانشمندان است که حقایق را از قید اسارت عبارات مغلق و معقّد آزاد سازند بیش از آن اندازه بر طالبان معرفت است که سطح افهام

خویش را با سطح حقایق نزدیک سازند.

یکی از چیزهایی که در کشور ما موجب شده که افراد، طالب فلسفه به زبان ساده باشند پاره‌ای از ترجمه‌های کتابهایی است که احیانا به نام فلسفه منتشر شده و نویسندگان آنها به نام فلسفه، آسمان و ریسمان کرده‌اند و هر چه خواسته‌اند به قالب زده‌اند و برخی خوانندگان پنداشته‌اند که فلسفه اروپا ساده است و حال آنکه اگر کسی کوچک‌ترین اطلاعی داشته باشد می‌داند که فلاسفه و دانشمندانی که واقعاً در خود اروپا آراء و نظریاتشان مورد احترام است کمتر کسی است که ادعا کند که از عهده فهم نظریات آنها برمی‌آید. آیا فلسفه کانت یا هگل یا هانری برگسون یا نظریه نسبیت اینشتاین یا بسیاری از نظریه‌های مهم اقتصادی و اجتماعی به همین سادگیهایی است که این ساده دلان پنداشته‌اند؟!

افکار و نظریات عالی در هر رشته‌ای خواه ناخواه دقتهایی را همراه دارد و تا انسان کوشش نکند و سطح فکر خویش را بالا نبرد موفق به درک آنها نخواهد شد.

گویند هنگامی که «ابو تمام» شاعر توانای عرب یکی از قصائد غرّای خویش را انشاء کرده بود برخی از خرده‌گیران به وی گفتند: «لم لا تقول ما یفهم؟» یعنی چرا چیزی نمی‌گویی که فهمیده شود؟ مقصودشان این بود که چرا طوری سخن نمی‌گویی که ما بفهمیم؟ ابو تمام در پاسخ گفت: «لم لا تفقهون ما یقال؟» یعنی شما چرا آنچه را گفته می‌شود نمی‌فهمید؟

□

اینجانب برای هر سه مقاله پاورقیهای مشروح نوشت و فقط قسمتی از اواخر مقاله ۹ که مربوط به مبحث «غایات» بود باقی ماند. راجع به آن قسمت از آن جهت که با مطالب مقالات آینده بستگی داشت بهتر آن دید که به همان اندازه که در متن بیان شده قناعت کند و البته بعداً در مقاله ۱۰ و مقاله ۱۴ به حد لزوم درباره آن قسمت عالی در متن و پاورقیها بحث خواهد شد.

تهران- تیر ماه ۱۳۳۵ شمسی

مرتضی مطهری

مقاله هفتم

واقعیّت و هستی اشیاء

مقدّمه

مبحث مورد نظر این مقاله مبحث واقعیت و هستی و به عبارت دیگر مبحث «وجود» است و شامل یک رشته مسائل است که در فلسفه به نام «مسائل وجود» شناخته می‌شود.

انسان در فلسفه پیش از هر لغت و مفهومی با لغت و مفهوم «وجود» برخورد می‌کند و علت این امر این است که «وجود» یا «موجود» به عنوان موضوع فلسفه شناخته می‌شود (رجوع شود به مقاله ۱) و همین جهت موجب شده که فلسفه رسما به صورت فنی مستقل درآید و از سایر فنون که اصطلاحا همگی تحت عنوان «علم» و هر یک با نام مخصوص خوانده می‌شود تمایز پیدا کند و بدیهی است که در هر فنی انسان پیش از هر چیز با مفهوم موضوع آن فن سر و کار پیدا می‌کند. ما فلسفه را می‌توانیم به نام «علم وجود» بخوانیم در مقابل علم اعداد و علم مقادیر و علم‌النفس و علم‌الحیوان و علم‌المعادن و ... یعنی همان طوری که سایر محصولات اندیشه بشری هر یک متعلق به یک شیء معین است فلسفه نیز متعلق به یک معنا و مفهوم متمایزی است که همانا مفهوم «وجود» یا «موجود» است.

لازم است قبلًا ذهن خواننده محترم را متوجه این نکته سازیم که مبحث مورد نظر این مقاله که شامل یک رشته مسائل به نام «مسائل وجود» است فصلی است که حکمای اسلامی در دوره‌های اخیر در فلسفه باز کرده‌اند و با اهتمام زیاد به بحث و تحقیق در اطراف مسائل آن پرداخته‌اند و این طبقه از حکما این مبحث را اساسی‌ترین مباحث فلسفه به شمار آورده‌اند زیرا به عقیده آنها اصول و قواعد اصلی فلسفه که به منزله «مفتاح حل» سایر مسائل فلسفی است در اینجا به دست می‌آید و در سایر مباحث با داشتن این مفتاحها می‌توان توفیق حاصل کرد و نتایج قطعی به دست آورد.

البته بحث در «وجود» سابقه ممتد و طولانی دارد و همه مکاتب فلسفی یونان قدیم هر یک طبق سبک خویش در وجود بحث کرده‌اند و علت اینکه ارسطو در دائرة المعارف خود یک قسمت را که بعدها به نام «متافیزیک» یا «فلسفه اولی» یا «علم اعلی» معروف شد مجزا کرد و به یک رشته مسائل معین اختصاص داد همین بود که این مسائل بر محور وجود می‌چرخد و بحث از وجود است در مقابل سایر قسمتها که هر یک از آنها بحث از موضوع خاص دیگری است.

ارسطو در مقاله جیم رساله ما بعدالطبیعه که به «کتاب حروف» معروف است تصریح می‌کند که مباحث این قسمت در خور هیچیک از علوم طبیعی یا ریاضی نیست زیرا موضوع بحث این قسمت یک معنایی است اعم از موضوعات طبیعی و ریاضی و غیره.

مترجمین عربی، آن معنای اعم را در ترجمه کتاب‌الحروف به کلمه «هویّت» ترجمه کرده‌اند و بعدها حکمای اسلامی به جای کلمه «هویت» کلمه «موجودات» را استعمال کرده‌اند و شاید اول کسی که با این تعبیر مطلب را ادا کرده است ابو نصر فارابی در رسالات خویش است. به هر حال دانشمندان شرق و غرب این معنی را به طور مسلّم منتسب به ارسطو می‌دانند که فلسفه اولی و علم کلی که شامل کلی‌ترین مسائل است بحث از وجود و موجود است و موضوع آن «وجود مطلق» است. علیهذا بحث در وجود سابقه ممتد و طولانی دارد بلکه اساساً فلسفه اولی بحث از وجود است.

ولی مسائلی که در فلسفه اسلامی به نام «مسائل وجود» خوانده می‌شود و در یک فصل علیحده جا داده می‌شود و این مقاله به طور جداگانه به آنها اختصاص داده شده یک عده مسائل مخصوصی است که تا آنجا که ما جستجو کرده و اطلاعاتی به دست

آورده‌ایم به تدریج وارد فلسفه اسلامی شده و نظر صاحبنظران را جلب کرده تا آنکه به صورت جدی‌ترین و اساسی‌ترین مسائل فلسفی در آمده به طوری که یکباره سرنوشت فلسفه را در دست گرفته است.

این مسائل بیش از آن مقدار که با منابع یونانی و غیر یونانی ارتباط داشته باشد از طرفی از آراء و نظریات متکلمین و از طرف دیگر از عقاید و افکار عرفا سرچشمه گرفته و البته این مسائل در نزد متکلمین یا عرفا حالت بسیط تر و ساده‌تری داشته و بعلاوه با روش صحیح عقلانی فلسفی تجزیه و تحلیل نمی‌شده و بعداً که وارد فلسفه شده مورد تجزیه و تحلیلهای حکیمانه حکما واقع شده و صورت فلسفی به خود گرفته و نضج و کمال یافته تا آنکه در قرون اخیره به این صورتی که امروز هست در آمده. ما در همین مقاله پس از آنکه خود این مسائل را توضیح و تشریح کردیم به کیفیت سیر این مسائل در میان متکلمین و در میان عرفا و سپس ورود آنها در فلسفه و تحولاتی که در فلسفه راجع به این مسائل رخ داده تا حدی که متناسب با وضع این کتاب است اشاره می‌کنیم و مفتاحی به دست خواننده محترم می‌دهیم.

علت اینکه در فلسفه جدید اروپایی این مسائل به صورتی که مفهوم حکمای مشرق زمین است مورد توجه واقع نشده و اگر احیانا مسائلی به این اسماء نام برده می‌شود صرفاً جنبه اشتراک در لفظ و اسم دارد ولی از لحاظ معنا و مفهوم به کلی متباین است (مثل اصالت وجود در اصطلاح قدیم و جدید) این است که رابطه فلسفه اروپایی با فلسفه اسلامی از منابع ده قرن پیش یا اندکی پیشتر یا بعدتر سرچشمه می‌گیرد و در ده قرن پیش این مسائل به این صورت و کیفیت وجود نداشته است.

□

خواننده محترم اگر با کتب علمی آشنایی کامل داشته باشد می‌داند که در قدیم معمول چنین بود که برای هر علمی مقدمه‌ای وضع می‌کردند و در آن مقدمه سه مطلب را بیان می‌کردند و آنها عبارت بود از بیان موضوع آن علم و تعریف آن و فایده آن، و احیانا امور دیگری نیز اضافه می‌شد. این عمل در تمام علوم و فنون از فلسفه و غیره جریان داشت و در مقدمه فلسفه (علم کلی و فلسفه اعلی به اصطلاح آن زمان) و احیانا در کتب منطق (مانند منطق الشفا) چند مطلب دیگر اضافه می‌شد که عبارت بود از:

تقسیمات علوم، تمایز علوم، موضوع علم چیست؟ و بعضی مطالب دیگر.

دانشمندان همواره متوجه بودند که مقدمه هر علمی- یعنی بیان موضوع و تعریف و فایده آن علم- جزء آن علم نمی‌تواند قرار بگیرد و همچنین تقسیمات علوم جزء فلسفه یا منطق نیست و سرّ این مطلب واضح و روشن است و در ضمن بیانات آینده روشن‌تر خواهد شد.

ولی فن مستقلی که متکفل بیان همه این امور باشد و آنچه به عنوان مقدمه در آغاز هر علم بیان می‌شود بیان کند در قدیم موجود نبود.

از جمله قدمهای مفیدی که دانشمندان جدید در عالم فلسفه و منطق برداشتند این بود که فن مستقلی به وجود آوردند که متکفل همه این جهات است و در آن فن علاوه بر اموری که در بالا ذکر شد قسمتهای مفید و مهم دیگری علاوه شد از قبیل بیان «اصول متعارفه» و «اصول موضوعه» ای که در هر علمی به کار برده می‌شود و روش و اسلوب فکری که در هر یک از علوم باید از آن استفاده شود تا در آن علم پیشروی حاصل شود.

قسمت اخیر- یعنی بیان اختلاف علوم از لحاظ روش و اسلوب فکری و تعیین اینکه در فلان علم از چه روش و اسلوبی باید استفاده کرد تا به نتیجه مطلوب رسید- مهمترین تنبه و توجهی است که این دانشمندان در این زمینه پیدا کرده‌اند و به عقیده این دانشمندان از آن روزی که روشهای علوم شناخته شد راه پیشروی و تکامل باز شد و علت اصلی رکود و توقف علم در قدیم همانا نشناختن «متد» و طرز تفکر صحیحی است که در هر علم لازم است، مثل آنکه در مواردی که باید از طرز تفکر تجربی استفاده شود با طرز تعقلی و استنتاجی می‌خواسته‌اند به نتیجه برسند.

به هر حال این قسمت به قدری توسعه پیدا کرد که سایر قسمتها را تحت الشعاع قرار داد و با الحاق سایر قسمتها که در بالا اشاره شد علم جدیدی به وجود آمد که همه به نام «روش شناسی» یا «متدولوژی» خوانده می‌شود. به عقیده این دانشمندان فایده شناختن روشهای علوم از لحاظ صحیح فکر کردن که غایت و نتیجه منطق است از منطق ارسطو که بیشتر متوجه اشکال و صور و هیأت و ترتیب افکار و معقولات است به درجاتی بیشتر است و از این رو دانشمندان منطق را به دو قسمت تقسیم کرده‌اند: «منطق صوری» که همان منطق ارسطویی است، و «متدولوژی» که متضمن تقسیمات علوم و تعریفات و موضوعات و فوائد و روشها و اصول متعارفه و موضوعه آنهاست.

بدیهی است که استقصای بحث در آنچه امروز به صورت فنی مستقل و دامنه‌دار درآمده ربطی به مباحث مورد نیاز ما که در این سلسله مقالات فلسفی طرح شده ندارد ولی آنچه از آن قسمتها که تماسی با فلسفه دارد و به طوری است که ممکن است اگر ما نظریه خود را درباره آنها بیان نکنیم در ذهن خواننده محترم شبهات و اشکالاتی باقی بگذارد ناچاریم بیان کنیم خصوصاً آنکه بعضی از قسمتها که در همین مقدمه خواهد آمد تا آنجا که ما اطلاع داریم در اطراف آنها تاکنون تحقیقی نشده است.

در مقاله ۱ تعریف فلسفه و موضوع و فایده آن بیان شد و در مقاله ۵ درباره صحت روش تعقلی که مورد استفاده فلسفه است بحث شد. در مقدمه این مقاله به مناسبت اینکه همان طوری که قبلًا اشاره شد مسائل مطروحه این مقاله پایه و اساس سایر مسائل فلسفی است و از لحاظ صناعی به منزله آغاز فلسفه محسوب می‌شود، به سایر قسمتهای لازم می‌پردازیم که شامل مطالب ذیل است:

۱. تمایز علوم.
۲. موضوع چیست؟
۳. نقطه‌های اتکاء مسائل علوم یا مبادی تصوریه و تصدیقیه.
۴. نقطه‌های اتکاء فلسفه یا مبادی فلسفی.
۵. اسلوب و روش فکر در فلسفه.
۶. منشأ اختلاف علوم از لحاظ اصول متعارفه و موضوعه و اسلوب و روش.

□

تمایز علوم

هر علمی مجموعه‌ای از مسائل است که در آغاز ظهور آن علم، بسیط و محدود بوده و بعد توسعه و افزایش یافته است. بشر از دوران قدیم تا کنون همواره مسائل علمی را دسته‌بندی می‌کرده و به هر دسته‌ای نام مخصوص می‌داده: طب، هندسه، حساب، منطق، فلسفه و غیره؛ مثل اینکه هر دسته بخصوصی را به منزله افراد یک خانواده تشخیص می‌داد که همه آنها از اصل واحدی منشعب می‌شوند و به یک ریشه می‌پیوندند و همین جهت موجب امتیاز و جدایی آن دسته از مسائل از سایر مسائل

بوده و البته این خانواده‌ها به تدریج رو به ازدیاد و توسعه رفته‌اند یعنی با مرور زمان هر اندازه مجاهدتهای بیشتری از طرف علما شده افراد دیگری از همان اصل واحد (مستقیماً) تولید شده است.

گاهی بین افراد هر خانواده‌ای با خانواده دیگر در عین اینکه از لحاظ خانوادگی متمایزند رابطه‌ای شبیه رابطه فامیلی دیده می‌شود که قرابت و خویشاوندی علمی را با علم دیگر نمایان می‌سازد نظیر رابطه‌ای که بین علم حساب و علم هندسه وجود دارد.

و همچنین بین هر فامیلی با فامیل دیگر رابطه‌ای شبیه رابطه نژادی دیده می‌شود نظیر رابطه‌ای که بین علوم نظری (در مقابل علوم عملی) هر یک با دیگری دیده می‌شود.

ارتباط خانواده‌ها و فامیلها و نژادها در علوم موجب شد که دانشمندان به تقسیم و طبقه‌بندی علوم بپردازند و اولین تقسیم و طبقه‌بندی که از قدیم دیده می‌شود همان تقسیم و طبقه‌بندی معروف ارسطویی است و ابن سینا آن را به بهترین صورتی بیان و تکمیل کرده و برخی مانند شیخ اشراق ایراداتی بر آن وارد کرده‌اند و برخی دیگر آن ایرادات را دفع کرده‌اند که در جای خود مسطور است و لزومی ندارد ما در اینجا کلام را اطاله کنیم.

آنچه در اینجا لازم است بیان این جهت است که آن اصل واحدی که مسائل هر علمی را به صورت افراد یک خانواده درآورده و بین آنها رابطه ذاتی برقرار کرده چیست؟

و همچنین منشأ قرابت فامیلی خانواده های مختلف علوم و منشأ قرابت نژادی فامیلها چیست؟ و آیا تمام نژادهای علوم واقعاً و حقیقتاً از یک جدّ اعلی منشعب می‌شوند؟ و اگر چنین جدّ اعلایی در کار هست آن کیست و چیست؟

منطقیین و فلاسفه بعد از تحقیق و جستجوی بسیار به این نتیجه رسیده‌اند که هیچ علمی خالی از موضوع نیست و آن چیزی که مسائل هر علمی را به صورت افراد یک خانواده در می‌آورد همان «موضوع» آن علم است و آن چیزی هم که منشأ قرابتهای فامیلی و نژادی علوم است همانا قرابتهایی است که بین موضوعات علوم برقرار است و اگر برای همه علوم جدّ اعلایی قائل شویم همانا آن جدّ اعلا نیز مربوط به موضوعات علوم است.

موضوع چیست؟

موضوع هر علمی عبارت است از آن چیزی که در آن علم از احوال و عوارض او گفتگو می‌شود و قضایای مربوط به او حل می‌شود. تدبر و تدقیق در مسائل هر علمی و تجزیه مسائل آن روشن می‌کند که همه آن مسائل بیان احکام و آثار و عوارض و حالات یک شئ بخصوص است و همان شئ بخصوص است که همه آن مسائل را به صورت افراد یک خانواده درآورده است و ما آن را موضوع آن علم می‌نامیم.

در اینجا یک سؤال مهم برای منطقیین و فلاسفه پیش آمده است و آن اینکه نظر به اینکه موضوعات علوم متباین من جمیع‌الجهات نیستند بلکه- چنانکه قبلًا اشاره کردیم- قرابتهایی بین موضوعات علوم برقرار است و همان قرابتها منشأ خویشاوندی فامیلی و نژادی علوم است مثل اینکه بین «کمّ منفصل» که موضوع علم حساب شمرده شده و «کمّ متصل» که موضوع علم هندسه شمرده شده قرابت جنسی است یعنی هر دو از جنس کمیت هستند، و از طرف دیگر آنچه موضوع یک علم نامیده می‌شود همواره دارای انواع و اقسامی است و هر نوع و قسمی اختصاص دارد به یک سلسله احکام و عوارض و حالات، مثل اینکه موضوع هندسه که «کمّ متصل» شناخته می‌شود منقسم می‌شود به خط و سطح و حجم و هر یک از آنها احوال و عوارض مخصوص به خود دارد، و از طرفی هم کلمه «عوارض و احکام» کلمه کشداری است و آنچه از عوارض نوع و قسم یک شئ محسوب می‌شود از عوارض خود آن شئ نیز محسوب می‌شود و در این صورت یا باید جمیع علوم را علم واحد بدانیم یعنی مسائل مختلف جمیع علوم را به منزله افراد یک خانواده و همه را مستقیماً منشعب از یک اصل بدانیم و اختلافات خانوادگی و فامیلی و نژادی را منکر شویم و اختلاف هر علمی را با علم دیگر یک امر قراردادی و وضعی بدانیم و یا آنکه به هر اندازه که موضوعات، انواع و اقسام پیدا می‌کنند علوم را متکثر و مختلف بدانیم مثلًا هندسه را مجموعه‌ای از سه علم (علم الخط و علم السطح و علم الحجم) بدانیم بلکه نظر به اینکه ممکن است هر یک از این سه نیز انقساماتی پیدا کنند مثل انقسام خط به مستقیم و منحنی، انقسامات جزئی‌تری برای آن علم قائل شویم. علاوه بر اینکه موضوعات علوم متباینات من جمیع‌الجهات نیستند و بین آنها وجه مشترک‌هایی در کار است، احیانا می‌بینیم که

موضوع یک علم عیناً جامع مشترک موضوع علم دیگر با یک رشته اشیاء دیگر است مثل آنکه موضوع علم‌النبات جامع مشترک موضوع علم‌الحیوان و یک عده از اشیاء است و همین طور ...

منطقیین و فلاسفه به این سؤال پاسخ داده‌اند. حاصل آنچه در مقام پاسخ به این سؤال بیان شده این است که عوارض و احکامی که به یک شئ نسبت داده می‌شود بر دو قسم است: عوارض اولیه یا عوارض ذاتیه، و عوارض ثانویه یا عوارض غریبه؛ و در مقام تمیز عوارض ذاتیه از عوارض غریبه تحقیقات نیکو و ارجمندی به عمل آمده و آن کس که از همه بیشتر و بهتر این مطلب را تحقیق کرده ابن سینا در کتب منطقیه خویش و بالخصوص منطق الشفا است هر چند متأخرین نکات لازمی را که وی یافته است درک نکرده‌اند و به راههای دیگر رفته‌اند و همین جهت موجب اضطراب و اختلاف آراء زیادی در آن مسأله شده تا آنجا که از طرف برخی از غیر منطقیین عقاید عجیب و گزافه مانندی در این زمینه اظهار شده است.

چنانکه معلوم شد در مسأله تمایز و تشابه علوم و طبقه بندی آنها نکته حساسی که از نظر منطقی هست همانا تمیز و تشخیص عوارض ذاتیه از عوارض غریبه است و تمیز و تشخیص این جهت احتیاج به مقدمات منطقی زیادی دارد که از عهده این مقدمه و این مقاله خارج است و طالبین باید به کتب منطقیه و بالاخص کتب ابن سینا مراجعه کنند.

توضیح یک نکته لازم است و آن اینکه نظر به اینکه عوارض ذاتیه هر موضوعی همواره به نحوی است که ذهن یا مستقیماً و بلاواسطه رابطه آن را با موضوع درک می‌کند یعنی احتیاج به دخالت حدّ وسط و اقامه برهان ندارد و یا اینکه با مداخله حد وسط رابطه وی با موضوع روشن می‌شود قهراً رابطه بین هر موضوعی و عوارض ذاتیه وی باید واقعی و نفس‌الامری باشد (نه اعتباری) و قهراً باید آن موضوع کلی باشد (نه جزئی) و بناءا علی‌هذا علوم اعتباریه که رابطه بین موضوعات و محمولات در آن علوم وضعی و قراردادی است نه واقعی و نفس‌الامری مانند حقوق و فقه و اصول و صرف و نحو و همچنین علومی که یک سلسله قضایای شخصیه مسائل آنها را تشکیل می‌دهد مانند لغت و تاریخ و جغرافیا از محل کلام منطقیین خارج است زیرا آنچه در مورد تمایز و تشابه و طبقات علوم گفته می‌شود اولًا در مورد علوم حقیقی است که رابطه واقعی و نفس الامری امور را بیان می‌کند (نه علوم اعتباری) و ثانیاً در مورد

کلیات است که برای ذهن قابل استدلال و استنتاج است نه جزئیات که به قول منطقیین «نه کاسب‌اند و نه مکتسب» و بالاخره در مورد علومی است که «برهان» به معنای صحیح منطقی در آن علوم جاری است مانند تمام علوم عقلی محض و علوم آزمایشی.

در علوم تجربی و آزمایشی هر چند مستقیماً برهان جاری نیست ولی مطابق آنچه در مقاله ۵ تحقیق شد آن سلسله علوم، قطعی بودن و کلی بودن و قانون عمومی بودن خود را مدیون یک سلسله براهین عقلانی می‌باشد که به طور ضمنی مورد استناد آن علوم است.

نقطه‌های اتکاء مسائل علوم یا مبادی تصوریه و تصدیقیه

از آنچه در مقام معرفی موضوع علم گفتیم میزان معرفت «مسائل علم» نیز حاصل می‌شود. مسأله هر علم عبارت است از قضیه‌ای که رابطه موضوع آن علم را با یکی از عوارض و احکام وی بیان می‌کند؛ و از این رو هر علمی عبارت است از مجموعه‌ای از مسائل که مشتمل است بر موضوع و محمول و نسبتی، و هنگامی آن مسأله صورت «قانون» به خود می‌گیرد که اولًا کلی باشد و ثانیاً حالتی پیدا کند که ذهن «جبرا» اذعان به ثبوت محمول از برای موضوع پیدا کند.

این اذعان و تصدیق هنگامی پیدا می‌شود که اولًا ذهن تصور روشن و صریحی از موضوع مسأله و همچنین از محمول آن داشته باشد تا مورد قضاوت خویش را بشناسد و ثانیاً یک نوع دلیل و حجتی در کار باشد که سند قضاوت واقع شود و ذهن را ملزم به تصدیق و اذعان نماید. پس قانون شدن یک مسأله برای اذهان در درجه اول متوقف است به معرفت موضوع و محمول آن مسأله و در درجه دوم متوقف است به دلیل و حجتی که سند قضاوت واقع شود و بتواند ذهن را قانع و ملزم کند. آنچه در مقام معرفی موضوعات و محمولات آورده می‌شود همان «تعریفات» است که در همه علوم مورد استفاده قرار می‌گیرد و آنچه سند قضاوت ذهن واقع می‌شود یک سلسله «اصول متعارفه» یا «اصول موضوعه» و یا یک رشته مسائل متکی به اصول متعارفه و اصول موضوعه است.

تعریفات و اصول متعارفه و اصول موضوعه هر علمی به عنوان «مبادی» آن علم

شناخته می‌شود.

تعریفات را «مبادی تصوریه» و اصول متعارفه و موضوعه را «مبادی تصدیقیه» می‌خوانند.

تعریفات را معمولاً همه می‌شناسند مثل آنچه در مقام تعریف خط و سطح و حجم و دایره و مربع و مثلث و غیره در هندسه به کار برده می‌شود. در اینجا لازم است فرق اصول متعارفه و اصول موضوعه را بیان کنیم:

اصول متعارفه عبارت است از یک یا چند اصلی که دلائل و براهین آن علم بر روی آنها بنا شده و خود آن اصول بدیهی و غیر قابل تردید است و هیچ ذهنی خلاف آن را جایز نمی‌شمارد مانند اصل کل و جزء (کل از جزء بزرگتر است) و اصل مساوات (دو مقدار مساوی با یک مقدار، مساوی با یکدیگرند) در هندسه و اصل امتناع تناقض در فلسفه و منطق.

اصول موضوعه عبارت است از یک یا چند اصلی که برخی از دلائل آن علم متکی به آنهاست و خود آن اصول بدیهی و جزمی اذهان نیست و دلیلی هم عجالتا بر صحت آن اصول نیست ولی آن اصول را مفروض الصحه گرفته‌ایم.

و البته ممکن است که یک اصل موضوع در یک علم جنبه «وضعی» و فرضی داشته باشد ولی در علم دیگر با دلائل مخصوص آن علم به تحقیق پیوسته باشد مثل اینکه در علوم طبیعی از اصول ریاضی و در علوم ریاضی از اصول طبیعی و در هر یک از اینها از اصول فلسفی و در فلسفه از هر یک از اینها استفاده شود.

پس فرق «اصل متعارف» و «اصل موضوع» به این است که اصل متعارف به خودی خود قطعی و جزمی است و ذهن خلاف آن را جایز نمی‌شمارد و اصل موضوع به خودی خود غیر قطعی است و ذهن خلاف آن را جایز می‌شمارد خواه آنکه آن اصل موضوع به طور مطلق جنبه وضعی و فرضی داشته باشد و یا آنکه با توجه به یک رشته دلائل که مخصوص فن دیگری است غیر از آن فنی که این اصول موضوعه مورد استفاده آن فن قرار گرفته، جنبه قطعیت و ضرورت پیدا کرده و به تحقیق پیوسته باشد. تفصیل این مطالب و جمیع وجوه فرق بین اصول متعارفه و اصول موضوعه و تعریفات، و انقسام اصول متعارفه به اصول عامه و خاصه و همچنین بیان اینکه در فلان علم چه اصول متعارفه و چه اصول موضوعه‌ای به کار برده می‌شود یکی از سودمندترین مباحثی است که باید در منطق مورد بحث واقع شود. منطقیین جدید

زحمات گرانمایه‌ای در این زمینه کشیده‌اند و یکی از کسانی که اصول متعارفه و موضوعه علوم متداول عصر خویش را طبق استنباط خود بیان کرده «کانت» است. آنچه در اینجا لازم است، اشاره‌ای است به وضع مبادی تصوریه و تصدیقیه فلسفی.

مبادی فلسفی

از آنچه گفتیم معلوم شد که مبادی تصوریه و تصدیقیه هر فنی به منزله نقاط اتکاء و از لحاظی به منزله ابزار و اسباب کار آن فن به شمار می‌رود. از این جهت لازم است که بدانیم مبادی تصوریه و تصدیقیه فلسفی، و به عبارت دیگر تعریفات و اصول متعارفه و موضوعه فلسفه چه وضعی دارد.

فلسفه از لحاظ «تعریفات» غنی‌ترین فنون است زیرا مفاهیمی که موضوعات و محمولات مسائل فلسفی را تشکیل می‌دهند از قبیل مفهوم وجود و عدم و وحدت و کثرت و وجوب و امکان و امتناع و علت و معلول و متناهی و نامتناهی و حادث و قدیم و قوه و فعل و غیر اینها مفاهیمی بسیط می‌باشند (نه مرکب) و به همین جهت بدیهی التصور و مستغنی از تعریف می‌باشند. برای توضیح اینکه مفاهیم فلسفی بسیطاند نه مرکب و توضیح اینکه اگر مفهومی بسیط بود مستغنی از تعریف می‌باشد رجوع شود به مقدمه مقاله ۸.

اصول متعارفه فلسفی: تعیین جمیع اصول متعارفه فلسفی، بسیار مفید و مهم است و جمع و استقصای همه آنها خالی از صعوبت و دشواری نیست و تا کنون دیده نشده است که کسی در صدد جمع و استقصای آنها برآید و شاید ما موفق شدیم که پس از استقصای کامل در محل مناسبی همه آنها را با اشاره به اینکه هر یک از آنها در چه مسائلی مورد استفاده قرار می‌گیرد ذکر کنیم. در اینجا لازم است به دو اصل متعارف عمده که مهمترین اصول متعارفه فلسفی است اشاره کنیم زیرا این دو اصل به منزله آغاز سیر فلسفی محسوب می‌شود و چنانکه بعداً در ضمن خود مقاله خواهیم دید این مقاله که شامل مباحث وجود یعنی شامل مسائل اصلی فلسفه است با یکی از این دو اصل آغاز شده. آن دو اصل از این قرار است:

۱. اصل امتناع تناقض. شکی نیست که این اصل مستحکم‌ترین نقاط اتکاء

فلسفه است. این اصل در همه علوم و بالاخص در فلسفه مورد نیازمندی است. ارسطو در «الف صغری» و ابن سینا در اوائل الهیات شفا و صدر المتألّهین در مباحث «عقل و معقول» و دیگران از فلاسفه قدیم و جدید در جاهای دیگر در اطراف این اصل متعارف که به نام «اصل‌الاصول» و «ام‌القضایا» نامیده شده بحثهایی کرده‌اند و ما در مقاله‌های ۲ و ۵ بحث کافی از این مطلب کردیم و شبهات منکرین این اصل را بیان و انتقاد کردیم و ثابت کردیم که استقرار علم نسبت به هر چیزی بدون این اصل امکان‌پذیر نیست. در اینجا از تکرار آن بی نیازیم.

۲. اصل اثبات واقعیت. در طی مقالات گذشته معلوم شد که «سفسطه» مبنی بر انکار واقعیت و هستی است و همه چیز و هر آنچه [را] در اندیشه بگذرد باطل و دروغ و هیچ در هیچ می‌داند. «گرگیاس» سوفیست معروف یونانی برهان اقامه می‌کند که محال است چیزی موجود باشد. «پروتاگوراس» سوفیست دیگر یونان باستان که می‌گوید: «مقیاس همه چیز انسان است» سخنش همین نتیجه را می‌دهد. دیگران نیز به استناد اصل وقوع خطا در ادراکات بر پندار و موهوم بودن جمیع ادراکات استدلال کرده‌اند و نیز معلوم شد که سر حد رئالیسم و ایده آلیسم یا فلسفه و سفسطه همانا اذعان به واقعیت و هستی است یعنی اذعان به اینکه موجودی هست و واقعیتی در کار است. ما این حقیقت را به عنوان «اصل اثبات واقعیت» می‌خوانیم. این اصل، فطری هر ذی شعوری است واحدی یافت نمی‌شود که بتواند در حاقّ ذهن خویش در این اصل کلی تردید روا دارد و همان طوری که در مقاله ۲ گذشت شکاک‌ترین شکاکان و سوفسطائی‌ترین سوفسطائیان در عمل، به پیروی از فطرت خویش رئالیست و واقع بین هستند و به قول «پاسکال» شکاک واقعی یافت نمی‌شود.

فلسفه این اصل بدیهی و قطعی را «اصل متعارف» قرار داده و چنانکه بعداً در همین مقاله خواهیم دید مسائل اساسی فلسفه که آنها را به نام «مسائل وجود» می‌خوانیم و به تبع سایر مسائل مهم فلسفی به ترتیب از همین اصل استنباط شده است.

اصل امتناع تناقض چون «زیر بنا» ی تمام اصول فکری بشری است (رجوع شود به مقاله ۵) در همه علوم و همه مسائل مورد استعمال دارد و به اصطلاح از اصول متعارفه عامه است ولی اصل اثبات واقعیت تنها در فلسفه است که به عنوان «اصل متعارف» مورد استعمال قرار می‌گیرد.

اصول موضوعه در فلسفه: در مقاله ۱ آنجا که رابطه فلسفه [و علوم] را بیان می‌کردیم به نیازمندیهای علوم به فلسفه و همچنین به نیازمندیها و استفاده کردن‌های فلسفه از علوم اشاره کردیم و گفتیم که فلسفه خواه ناخواه نتایج تحقیقات علوم را مورد استفاده قرار می‌دهد.

آن نتایج علمی به منزله مواد اولیه‌ای است که در اختیار فلسفه قرار داده می‌شود و فلسفه از آن مواد اولیه حقایق کلی فلسفی می‌سازد. اصول موضوعه فلسفی عبارت است از همان موادی که علوم در اختیار فلسفه قرار می‌دهد و البته همواره ضمانت صحت و سقم مواد به عهده علم است و فلسفه نمی‌تواند صحت و سقم مطلق آن حقایق فلسفی که از مواد علمی تهیه شده تضمین کند.

علیهذا هر استدلال فلسفی که متکی به مواد علمی باشد درجه صحت و استواری‌اش تابع درجه صحت و اعتبار آن مسأله علمی است، به خلاف استدلالات فلسفی خالص که بر پایه بدیهیات اولیه و اصول متعارفه قرار گرفته که فلسفه می‌تواند صحت مطلق آنها را تضمین کند. لهذا آن قسمت از مسائل فلسفی که مبتنی بر قبول مسائل حسی و تجربی یا حدسی و تخمینی طبیعیات و فلکیات بوده یا هست با تجدید نظرهایی که در مسائل طبیعی و فلکی شده و می‌شود مورد تجدید نظر قرار گرفته و خواهد گرفت.

یکی از قسمتهایی که فوق العاده لازم است مورد بررسی قرار گیرد همانا تفکیک مسائل فلسفی خالص از مسائل متکی به علوم است و تا کنون دیده نشده که کسی در صدد این تفکیک و تجزیه بر آید و اینجانب در نظر دارد که پس از آنکه با دقت همه آن مسائل را از یکدیگر تفکیک کرد در محل مناسبی بیان نماید؛ آنچه می‌تواند در اینجا بیان کند همین قدر است که مسائل عمده‌ای که در فلسفه هست و به منزله ستون فقرات فلسفه به شمار می‌رود از نوع مسائل فلسفی خالص است و فقط قسمتی از مسائل فرعی علت و معلول و قسمتی از مباحث قوه و فعل و حرکت و بعضی قسمتهای فرعی دیگر است که خواه و ناخواه متکی به نظریه‌های علمی باید بوده باشد و در حقیقت مسائلی که مربوط به شناختن جهان هستی از جنبه کلی و عمومی است مثل مسائل وجود و عدم و ضرورت و امکان و وحدت و کثرت و علت و معلول و متناهی و نامتناهی و غیره جنبه فلسفی خالص دارد. در سیستمهای فلسفی حسی اصول نظریه‌ها مبتنی بر همین اصول موضوعه است، بلکه گاهی بر فرضیه‌های غیر قطعی که

از جنبه علمی نیز محقق شناخته نشده مبتنی می‌شود و این خصوصیت از همه بیشتر در ناصیه ماتریالیسم دیالکتیک هویداست.

منشأ اختلاف علوم و فنون از لحاظ اصول متعارفه و موضوعه و از لحاظ روش و اسلوب تفکر

در هر یک از علوم و همچنین فلسفه یک عده اصول متعارفه و موضوعه معیّنی به کار برده می‌شود که در غیر آن، مورد استفاده نیست و در حقیقت هر یک یا چند اصل متعارف و اصل موضوع اختصاص دارد به مورد خاصی و همچنین همه علوم و فنون از لحاظ سبک تحقیق و روش تفکر یکسان نیستند زیرا هر چند همگی محصول اندیشه و فعالیت فکری و عقلانی هستند ولی سبک فعالیت و تحقیق در همه جا یکسان نیست، در برخی موارد باید راه عمل و آزمایش خارجی را پیش گرفت و در برخی موارد باید تنها به مشاهده و احساس پرداخت و در برخی موارد باید مشاهده حضوری نفسانی را وجهه همت قرار داد و در برخی موارد باید اسلوب برهان و قیاس عقلی را به کار انداخت، و در برخی موارد یکی از این راهها و در برخی موارد دیگر بیش از یک راه مورد استفاده قرار می‌گیرد.

اختلاف علوم و فنون از لحاظ روش و اسلوب تفکر همان مطلبی است که قبلاً اشاره کردیم که منطقیین جدید به آن اهمیت دادند و «متدولوژی» را روی همین زمینه تأسیس کردند.

آنچه ما می‌خواهیم در اینجا بیان کنیم نکته لازم و مهمی است که ندیده‌ایم کسی تاکنون متعرض آن شده باشد و آن عبارت است از بیان منشأ اختلاف علوم و فنون از لحاظ اصول متعارفه و موضوعه و همچنین از لحاظ روش و اسلوب تفکر؛ یعنی چرا و به چه علت بعضی اصول متعارفه و موضوعه فقط در بعضی علوم مورد استعمال دارند نه در بعضی دیگر؟ و چرا در هر علم و فنی از اسلوب خاص باید پیروی نمود نه از اسلوبی دیگر؟

به عقیده ما اختصاص یک علم به بعضی اصول متعارفه و موضوعه و همچنین اختصاص آن به یک روش و اسلوب معیّن، از ناحیه موضوع آن علم سرچشمه می‌گیرد زیرا اصول متعارفه و موضوعه هر علمی عبارت است از یک عده احکامی قطعی یا وضعی که عقل در مورد موضوع آن علم دارد و این مطلب از بررسی یکایک آن اصول متعارفه روشن می‌شود؛ و اسلوب و روش فکری خاص هر علمی نیز عبارت است از

یک نوع ارتباط فکری خاصی که بین انسان و موضوع آن علم باید برقرار شود و بدیهی است که نوع ارتباط فکری بین انسان و شیئی از اشیاء بستگی دارد به نحوه وجود و واقعیت آن شیئ؛ مثلًا اگر شیئی از نوع اجسام است ناچار باید ارتباط جسمانی و مادی بین انسان و آن شیئ برقرار شود و احساس و آزمایش عملی همان ارتباطات مادی است که دستگاه فکر با اشیاء پیدا می‌کند، و اگر آن شیئ وجود نفسانی دارد باید به مشاهده حضوری و نفسانی که یگانه وسیله ارتباط ذهن با آن شیئ است پرداخته شود، و اگر آن شیئ کیفیت عقلانی دارد یعنی حقیقتی است که عقل با اعمال قوه انتزاع آن را یافته است باید با سبک قیاس و برهان و تحلیل عقلانی مورد بررسی قرار گیرد.

از اینجا نقش مهمی را که موضوعات علوم در علوم دارند می‌توان دریافت زیرا از آنچه در این مقدمه گفته شد معلوم شد که اولًا استقلال و امتیاز یک علم از علم دیگر و ثانیاً اختصاص اصول متعارفه و موضوعه آن علم به آن علم و ثالثاً اختصاص اسلوب تحقیق خاص آن علم به آن علم ناشی از ناحیه موضوع آن علم است. پس موضوع هر علم و فنی نماینده استقلال و تعیین کننده روش و اسلوب تحقیق و منشأ اختصاص اصول متعارفه و مبانی اولیه آن علم به آن علم است.

اسلوب و روش تفکر در فلسفه

بعد از شناختن موضوع فلسفه و بعد از دانستن اینکه دستگاه فکر این مفهومی را که موضوع فلسفه است از چه راه و به چه کیفیتی نائل می‌شود و دانستن اینکه اسلوب و روش تفکر هر علم و فنی بستگی دارد به نحوه حصول و واقعیتی که آن موضوع برای ذهن دارد، دانسته می‌شود که اسلوب فکری فلسفی باید چه اسلوبی باشد.

در مقاله ۵ که کیفیت پیدایش مفاهیم را برای ذهن بیان کردیم و نظریه «حسیون» و «عقلیون» را بیان و انتقاد نمودیم ثابت کردیم که مفهوم وجود و موجود که موضوع اصلی مسائل فلسفه است و همچنین مفاهیم فلسفی دیگری مانند وحدت و کثرت و غیره صرفاً عقلانی هستند یعنی مفاهیمی هستند که ذهن از راه هیچ حس خارجی یا داخلی قادر به نیل به آنها نیست بلکه با یکی از عالی‌ترین اعمال عقلانی آنها را نائل شده است (رجوع شود به مقاله ۵) و بدیهی است که بررسی و کنجکاوی درباره

موضوعی که عقل با عالی‌ترین اعمال خویش آن را یافته است جز با بررسیهای عقلانی میسر نیست.

واقعیت و هستیِ اشیاء

ما هرگز تردید نداریم و هم نباید داشته باشیم در اینکه در نخستین گامی که می‌خواهیم پس از خاموش کردن ترانه سفسطه برداریم با واقعیت اشیاء مواجه بوده و سر و کار ما با واقعیت هستی خواهد بود یعنی اصل واقعیت را اثبات نموده با غریزه غیر قابل دفع خود به جستجو و کنجکاوی از واقعیتهای گوناگون خواهیم پرداخت.

و به عبارت دیگر می‌دانیم «واقعیتی هست»[1] و سپس به تولید و تکثیر این

---

۱. این همان اصلی است که در «مقدمه» به عنوان «اصل اثبات واقعیت» از آن یاد کردیم. این اصل عبارت است از اذعان و تصدیق به اینکه اجمالاً «موجود داریم» و برخلاف زعم سوفسطائیان، جهان هیچ در هیچ و موجود بودن امری پوچ نیست.

این اصل، اصلی است یقینی و قطعی و مورد قبول تمام اذهان بشری و نخستین نقطه‌ای است که فکر انسان در این سیر عقلانی به نام «فلسفه» که در پیش دارد آن را مبدأ و آغاز حرکت خویش قرار می‌دهد.

باید دانست که بر هر فیلسوفی لازم است که افکار خویش را از یک نقطه قطعی و غیر قابل تردیدی آغاز کند و براهین و استدلالات خویش را بر روی یک پایه محکم و

حقیقت که حقیقتهای دیگری را به وجود می‌آورد خواهیم پرداخت. ولی پس از آنکه شمار چندی از این معلومات پیش ما پیدا می‌شوند می‌یابیم که همه‌شان حقیقت نیستند بلکه برخی از آنها دروغهای راست نما می‌باشند اگر چه ریشه اصلی

متین بگذارد زیرا بدیهی است که اگر اساس و بنیان یک سلسله افکار به نام «افکار فلسفی» بر یک فرضیه غیر قطعی و نظریه احتمالی گذاشته شود هیچ‌گونه ارزش و اعتباری نمی‌توان برایش قائل شد زیرا بنیانی است که از پای بست ویران است. پس آن اصل اولی که به عنوان مبدأ سیر و نقطه اتکاء انتخاب می‌شود باید اصلی باشد که هیچ‌گونه تردیدی در او روا نباشد و باید «اصل متعارف» باشد نه «اصل موضوع» بلکه باید به مثابهی باشد که انکارش مساوی انکار همه اصلهای مسلّم دیگر باشد.

محققین حکما به این نکته برخورده‌اند که یگانه اصلی که صلاحیت دارد مبدأ و نقطه شروع فلسفه قرار گیرد همان اصل «واقعیتی هست» می‌باشد که سر حد فلسفه و سفسطه یا رئالیسم و ایده آلیسم محسوب می‌شود و اصلی است یقینی و فطری و مورد تصدیق تمام اذهان بشری، و حتی خود سوفسطائی نیز بدون آنکه توجه داشته باشد در حاقّ ذهن خود به آن اعتراف دارد.

ما در نخستین لحظه‌ای که گریبان خویش را از چنگال مغالطات سفسطی خلاص می‌کنیم و از فطرت واقع بین خود استفاده می‌کنیم خود را با واقعیت اشیاء مواجه می‌بینیم و اذعان و تصدیق قطعی به اینکه «واقعیتی هست» را در نهایت وضوح و روشنی در ذهن خود می‌یابیم یعنی خود را مواجه با همان چیزی می‌بینیم که هر کسی با فطرت ساده خود بدون آنکه توجهی به مغالطات سفسطی داشته باشد خود را مواجه با آن می‌بیند. همان طوری که در متن بیان شده: «در نخستین گامی که می‌خواهیم پس از خاموش کردن ترانه سفسطه برداریم با واقعیت اشیاء مواجه شده و سر و کار ما با واقعیت هستی خواهد بود یعنی اصل واقعیت را اثبات نموده و با غریزه ...».

پس از قبول این اصل یعنی پس از اذعان و تصدیق به اینکه «واقعیتی هست» در مرحله دوم سیر عقلانی خویش به دنبال این مطلب می‌رویم که مظاهر این واقعیت چیست؟ و به عبارت دیگر چه چیز هست و چه چیز نیست؟ در این مرحله است که مظاهری می‌یابیم و می‌رسیم به اینکه من هستم، زمین هست، ستارگان هست، ماده هست، قوه هست، روح هست. همان طوری که در متن بیان شد: «می‌دانیم واقعیتی

این معلومات (واقعیتی هست) پیوسته یک حقیقت پای برجا و غیر قابل تغییر و تحول بوده برخلاف انتظار طرفداران حقیقت نسبی هیچگاه از جای خود تکـان نخواهـد خورد.

هست و سپس به تولید و تکثیر این حقیقت که حقیقتهای دیگری را به وجود می‌آورد خواهیم پرداخت» و البته برخی از این حقایق حقایقی است بدیهی و عیانی و غنـی از استدلال- مثل حقیقت اینکه «من هستم» که از علم حضـوری نفـس بـه ذات خـویش سرچشمه می‌گیرد و یا حقیقت اینکه «زمین یا خورشید هست» کـه از علـم احساسـی بدیهی خارجی سرچشمه می‌گیرد- و برخی دیگر نیازمند به بحث و تحقیق است ولی در هر حال قبول و اذعان اصل کلی «واقعیتی هست» و نفی زعم باطل سوفسطائی کـه مدعی است همه چیز هیچ اندر هیچ و باطل اندر باطل است و اصـلا موجـود شـدن و واقعیت پیدا کردن امری محال و ممتنع است به ما فرصت و نوبـت مـی‌دهـد کـه ایـن حقایق جزئی‌تر را بدون هیچ اشکال و مانعی اذعان کنیم.

این اصل کلی مانند سایر حقایق (برخلاف حقایق اعتباری که در مقاله ۶ گذشت) اصلی است مطلق و ثابت و هرگز مشـمول قـانون تحـول و تکامـل و نشـوء و ارتقـاء نخواهد بود و همان طوری که در متن بیان شده «پیوسته یک حقیقت پای برجا و غیـر قابل تغیر و تحول بوده و برخلاف انتظار طرفداران حقیقت نسبی هیچگاه از جای خود تکان نخواهد خورد» یعنی برخلاف زعم نسبیون و طرفداران ماتریالیسـم دیالکتیـک- چنانکه در مقاله ۴ گذشت- که تمام اصول فکری و عقلانی را قابل تغییر و تبـدیل بـه ضد خود می‌دانند این اصل که حد فاصل رئالیسم و ایده‌آلیسـم اسـت هیچگـاه تغییـر نکرده و تبدیل به ضد خویش که همان مدعای ایده آلیسم و سوفسـطائی‌گـری اسـت نخواهد شد.

مجددا یادآوری می‌کنیم که این اصل کلـی کـه نقطـه شـروع کنجکـاوی فلسـفی است پس از قبول اصـل کلـی امتنـاع تنـاقض اسـت کـه «زیربنـا» ی جمیـع افکـار و اندیشه‌های بشری است و در سایر علوم عموما و در فلسـفه خصوصـاً مـورد اسـتفاده است.

همان طوری‌که در مقدمه مقاله گفتیم اصل امتناع تناقض و اصـل اثبـات واقعیـت دو «اصل متعارف» عمده‌ای است که مورد استفاده استدلالات و بـراهین فلسـفی قـرار

و همان اندازه که اصل واقعیت پیش ما روشن است وجود این اغلاط و تصادف با این اشتباهات نیز روشن است و تردید در وجود خطا و غلط فکری از تردید در اصل واقعیت که آن را «سفسطه» می‌خوانیم دست کمی ندارد زیرا سفسطه با کشتن

می‌گیرد. در حقیقت این دو اصل به منزله دو بال اصلی است که سیر و پرواز فلسفی قوه عاقله را در صحنه پهناور هستی میسر می‌سازد.

پس از قبول اصل کلی «واقعیتی هست» و پس از تولید و تکثیر این حقیقت و پیدایش معلومات چندی در این باب، انسان به یک نکته واضح و روشن دیگر برمی‌خورد که مربوط به خویشتن و دستگاه ادراکی و فکری خویشتن است و آن وجود اغلاط و اشتباهاتی است که خواه‌ناخواه گرفتار آنها می‌شود و گاهی چیزی را که نیست هست و چیزی را که هست نیست می‌پندارد و همان طوری که در متن بیان شده «همان اندازه که اصل واقعیت پیش ما روشن است وجود این اغلاط و تصادف با این اشتباهات نیز روشن است» و از اینجا نیازمندی شدید به شناختن واقعیت و به عبارت دیگر به فن «وجودشناسی» که با دارا بودن آن فن بتوان موجودات واقعی را از امور پنداری و حقایق را از اوهام تمیز داد برای انسان پیدا می‌شود و این همان «فلسفه» است که می‌توانیم آن را «علم الوجود» یا «فنّ واقعیت‌شناسی» بنامیم.

در اینجا که از نقطه شروع فلسفه بحث کردیم بی‌مناسبت نیست که به نکته ذیل توجه کنیم.

دکارت دانشمند شهیر فرانسوی که خواست تحولی در فلسفه تعقلی ایجاد کند و شالوده نوینی بریزد- چنانکه می‌دانیم- ابتدا در همه چیز شک کرد و یگانه چیزی را که یقینی و قابل اعتماد دانست و همان را نقطه شروع در فلسفه قرار داد وجود خویشتن بود (من وجود دارم) هر چند وجود خویشتن را نیز از راه وجود اندیشه و فکر به ثبوت رسانید. پس در حقیقت دکارت نقطه شروع را وجود فکر و اندیشه قرار داد.

به هر حال دکارت مدعی شد که فرضا در همه چیز شک کنم، در اینکه «من خودم وجود دارم» نمی‌توانم شک کنم و تنها همین یک یقین اولی کافی است که مرا هدایت کند و یقینهای دیگری به دنبال خود بیاورد. لهذا نقطه شروع در فلسفه دکارت «من وجود دارم» به شمار می‌رود. بر روش دکارت ایرادات زیادی وارد کرده‌اند و ما نیز به نوبه خود ایراداتی محکم بر این روش وارد کردیم (رجوع شود به ج ۱/ ص ۶۷ و ج

واقعیت، «حقیقت» را که گرامی‌ترین دوست ما بود از بر ما می‌گرفت و نفی خطا و غلط نیز پندار (غلط) را در بر ما می‌گنجاند و در هر دو حال حقیقت از بر ما ربوده می‌شود.

---

۲ /ص ۵۳). در اینجا به مناسبت مطلب بالا اضافه می‌کنیم که قطع نظر از همه ایراداتی که از طرف ما و دیگران بر این روش وارد شده، اساساً انتخاب این راه برای نقطه شروع فلسفه متضمن فایده‌ای نیست زیرا با اعتراف خود دکارت شک وی در همه چیز سوای وجود خویشتن شک واقعی و حقیقی نبود بلکه شک دستوری و فرضی بود و البته ممکن نیست که کسی بتواند در یقینیات فطری خویش که جبرا و اضطرارا به آنها اذعان دارد واقعا شک کند و به قول پاسکال (Pascal) -شکاک واقعی وجود ندارد» و حتی سوفسطائی‌ترین افراد نیز طبق فطرت ادراک و اراده خویش در حاقّ ذهن خود به بسیاری از حقایق جزما اذعان دارد و روی آن اذعانها در جریان حیات و زندگی خویش حرکاتی می‌کند. علیهذا پس از اینکه دکارت می‌گوید «در هر چیزی اگر شک کنم خواهم گفت اندیشه است ولی در خود اندیشه نمی‌توانم شک کنم» جز یک بیان شاعرانه چیزی نیست زیرا اگر بنا بر شک دستوری و فرضی باشد، در جمیع بدیهیات (بلا استثناء) حتی در وجود همین اندیشه و شک نیز می‌توان شک کرد و مانند شاعر باستانی فارسی زبان می‌توان گفت «همین سمراد هم سمراد باشد» یعنی می‌توان گفت همه چیز پندار است و هر پنداری حتی خود همین پندار هم پندار است و وجهی ندارد که ما بین یقینیات فطری خویش تبعیض قائل شویم، و اما اگر بنابر قبول یقینیات فطری است البته انسان هیچ فرقی بین وجود خویشتن و سایر علمهای بدیهی و یقینی نمی‌بیند؛ مثلًا هیچ فرقی از این جهت بین وجود خویشتن و وجود این قلم و کاغذ که به دست گرفته و این چراغ که در پرتو آن چیز می‌نویسد و همچنین سایر بدیهیات از قبیل امتناع تناقض و غیره نمی‌بیند و در این صورت ترتیب عقلی اقتضا می‌کند که پس از خاموش کردن ترانه سوفسطائی‌گری که وجود و موجودیت را منکر و امری محال می‌داند به نقطه مقابل آن که همان اصل یقینی و بدیهی «واقعیتی هست» می‌باشد تکیه کنیم و سپس در مرحله دوم به ترتیبی که گفته شد به تکثیر و تولید این حقیقت بپردازیم و در مرحله سوم که مصادف با اغلاط حقیقت‌نما می‌شویم با انتخاب روش صحیح به واقعیت‌شناسی و علم‌الوجود که همان فلسفه است بپردازیم و این همان یگانه ترتیب

پس واقعیت را باید شناخت و بدین وسیله موجودات واقعی را از موجودات پنداری و حقایق را از وهمیات تمیز داد.

اکنون چه باید کرد و به سوی کدام وسیله باید دست دراز کرد[۱]؟

صحیحی است که در این مقاله انتخاب شده و با روشی که محققین حکما نیز تاکنون پیش گرفته‌اند وفق می‌دهد.

۱. در مقدمه مقاله گفتیم که انسان در طریق تحقیقات علمی وسیله‌های مختلف به کار می‌برد؛ گاهی از روش حسی و گاهی از روش عقلانی استفاده می‌کند، گاهی به آزمایش و تجربه علمی و گاهی به تجزیه و تحلیل عقلانی می‌پردازد و فلسفه و علوم مطلقا با آنکه همه محصول فعالیت فکر و اندیشه بشری است راهها و وسائل به دست آوردن آنها متفاوت است و از این روست که علمای منطق جدید فصل جدیدی در منطق باز کرده‌اند و در آن فصل روشها و اسلوبهایی را که لازم است در هر علم به کار برده شود تعیین کرده‌اند.

وارد شدن در این فصل منطقی و بحث از روشهای علوم، خارج از وظیفه فعلی ماست. آنچه تذکرش در اینجا مناسب است همان است که در متن اشاره شده و آن عبارت است از تعیین اینکه «برای شناخت واقعیت و به عبارت دیگر برای تحقیق غوامض فلسفی چه باید کرد و به سوی چه وسیله‌ای باید دست دراز کرد؟». تعیین این مطلب مخصوصاً از آن جهت لازم است که اخیرا برخی از کسانی که «حدود حس» و «حدود عقل» را به درستی تشخیص نداده‌اند و در اعتبار و ارزش روش حسی راه اغراق و مبالغه پیموده‌اند صریحا ادعا کرده‌اند که یگانه وسیله منحصر به فرد تحقیق در همه قسمتها حس و تجربه است و به غیر آن اعتمادی نیست. ما در مقاله ۵ آنجا که اختلاف نظر منطق تعقلی و منطق تجربی را بیان می‌کردیم جواب کافی به این ادعا دادیم و ثابت کردیم که این ادعا از عدم تعمق در حدود حس و عقل و بررسی نکردن افکار و ادراکات و محتویات ذهن ناشی شده و روشن کردیم که در حسی‌ترین و تجربی‌ترین علوم قضایایی چند مورد استفاده قرار می‌گیرد که گواهی از حس و تجربه ندارد و صرفاً جنبه عقلانی دارد. در اینجا در مقام توضیح متن و اثبات اینکه نمی‌توان منشأ همه تصدیقها و اذعانهای ضروری ذهن را «احساس» دانست اضافه می‌کنیم که یکی از تصدیقهای ضروری ذهن ما واقعیت داشتن خود احساس است؛ آیا وجود

آیا مانند دانشمندانی که گفته‌اند حقایق را باید با کمک حس و تجربه فقط به دست آورد برای شناختن مطلق واقعیت و اوصاف و خواص او به حس و تجربه بپردازیم؟

و یا به سخن آنانی که گفته‌اند «حقیقت باید متکی به عمل و وابسته به کار بوده باشد وگرنه اندیشه و فکری که ارتباط به عمل نداشته باشد پندار خالی بوده و از حقیقت دور است» گوش کنیم و یا مانند ...

این راهها راههای رسایی هستند ولی نسبت به مقصد ویژه خودشان نه به هر مقصد.

این دانشمندان کسانی هستند که به تحقیق درباره یک سلسله از امور مادیه که میدان فعالیت حس و تجربه می‌باشد اشتغال ورزیده یک رشته واقعیتهای مقیّده (خواص موضوعات مادیه) به دست آورده‌اند. آنگاه خاموشی فن خود را از بحثهایی که خارج از وظیفه آن می‌باشد مانند بحث و کنجکاوی در اصل واقعیت و

احساس را نیز ما احساس کرده‌ایم؟ یکی دیگر از تصدیقهای ضروری ذهن ما واقعیت داشتن تجربه است؛ آیا وجود تجربه را ما با تجربه ثابت کرده‌ایم؟ و بعلاوه همان طوری که در متن بیان شده خود این ادعاها که از این اشخاص می‌شنویم که به این صورت تعبیر می‌شود: «هر حقیقتی را فقط با حس و تجربه باید به دست آورد» و یا اینکه «به غیر محسوس اعتباری نیست» حسی و تجربی نیست زیرا برخی کلی است و برخی منفی و حس به منفی و کلی تعلق نمی‌گیرد پس اگر به غیر حس و تجربه اعتباری نیست به خود این ادعاها نیز اعتباری نیست.

یک توجه مختصر به خود مسائل فلسفی این گمان کودکانه را از بین می‌برد و روشن می‌کند که تحقیق این مسائل از حدود احساس و آزمایش خارج است؛ مثلًا تصور همین مسائلی که در همین مقاله به نظر خواننده محترم می‌رسد: اشتراک وجود، اصالت وجود، تشکیک وجود و غیره به خوبی می‌رساند که ادعای اینکه تحقیق در این مسائل را باید از راه حس و تجربه و در زیر ذره‌بین و لابلای لابراتوار انجام داد چقدر مضحک و مسخره است.

اشتباه در وسیله تحقیقات فلسفی تا اندازه زیادی ناشی از اشتباه دیگری است راجع به اینکه فلسفه چیست؟ و چه فایده‌ای دارد؟ و فرق آن با علم چیست؟ در مقاله ۱ رفع این اشتباهات به حد کافی شده است.

چگونگی آن، نفی پنداشته و از مجموع این سخنان مثبت و منفی (خواص مثبته ماده، غیر ماده و غیر خواص ماده که نفی می‌نمایند) یک رشته سخنانی به نام «فلسفه» تهیه نموده‌اند و در حقیقت از وظیفه یک فیلسوف که در اصل و اساس بود و نبود اشیاء باید گفتگو کند غفلت کرده‌اند. این دانشمندان باید این نکته را متذکر شوند که حس و محسوس آن و تجربه و مورد آن و عمل (که یک طفیلی وجودی ماست) و متعلق آن و همچنین ما که همه آنها را به کار می‌بندیم همگی به واقعیت مطلق بستگی داریم و چیزهای واقعیت‌دار هستیم.

و به همین جهت ما باید اول به واقعیت حس تکیه بزنیم تا بتوانیم با نیروی آن، محسوس را بیابیم و همچنین نخست باید به واقعیت تجربه (تکرار عمل) ایمان داشته باشیم و پس از آن به مورد تجربه پرداخته قضاوت نماییم و پیش از اینها به واقعیت خودمان و همچنین به واقعیتهای دیگری که برای انجام این کارها لازم است باید علم داشته باشیم، و هرگز نمی‌توان گفت که چیزی در واقعیت خود و مقدم‌تر از واقعیت خود تأثیر می‌تواند کرد یعنی قضاوت حسی و تجربی ما در واقعیت خود و واقعیت علل خود قضاوت نماید؛ گذشته از اینکه همین سخنانی که از این دانشمندان می‌شنویم («هر حقیقتی را با حس و تجربه باید به دست آورد»، «به غیر محسوس اعتباری نیست») خود حسی و تجربی نیستند زیرا برخی کلی و برخی منفی هستند و حس و تجربه به کلی و منفی تعلق نمی‌گیرند.

در صورتی که اصل همه معلومات ما علم به اصل واقعیت می‌باشد نتایج ضروری این علم و تصدیق را نمی‌شود انکار کرد وگرنه ماییم و چاله تاریک سفسطه.

پس در مورد کنجکاوی از اصل واقعیت و احکام آن به یک رشته معلومات و تصدیقات اولیه که ما اضطرارا و خواه ناخواه آنها را پذیرفته‌ایم باید دست زد.

□

ما در برابر سوفسطی (ایده آلیست حقیقی) که به چیزی جز اندیشه اعتراف نداشت و ندارد می‌گوییم: زمین هست، آسمان هست، انسان هست، درخت هست، ماده هست، قوه هست ... یعنی هر یک از این شمرده‌ها دارای واقعیت است. البته این واقعیت که برای همه اثبات می‌کنیم معنایی است غیر از معنای هر یک از آنها و هم یک معنی است[1] *و اگر چنانچه معنی موضوع و محمول در این قضایا یکی بودند*

---

۱. اشاره است به دو مسأله از مسائل وجود که یکی به نام «مغایرت مفهومی وجود با

(انسان هست یعنی انسان انسان) دیگر اثبات لزوم نداشت گذشته از اینکه سوفسطی اندیشه این معانی را انکار نداشت. و هم یک معنی بیشتر انکار ندارد و آن مصداق همان مفهوم هستی و واقعیت است. از همینجا باید نتیجه گرفت که:

مهیّت» و یا به نام «زیادت وجود بر ماهیت» و دیگری به نام «اشتراک وجود» خوانده می‌شود.

مسائل وجود که به صورت دوازده مسأله در متن بیان شده برخی متعلق به عالم ذهن است یعنی جنبه ذهنی دارد و برخی متعلق به عالم خارج است یعنی جنبه عینی دارد و برخی ذوجنبتین است و ما به ترتیب این جنبه‌ها را در هر یک از آنها توضیح می‌دهیم. خواننده جلد اول و دوم این کتاب متوجه اهمیت تحقیق و بررسی ادراکات و اعمال و افعال ذهنی و رابطه شدید طرز تحقیق فلسفی با شناختن فعالیتها و طرز اندیشه‌سازی ذهن شد و مشاهده کرد که غالب مقالات گذشته بر محور مسائل ادراکی می‌چرخید. در این مقاله نیز که از مسائل وجود بحث می‌کنیم و سر و کار ما با خود واقعیت و هستی است باز به مسائلی برمی‌خوریم که با مسائل ادراکی مرتبط است.

البته بر آشنایان به این مباحث پوشیده نیست که طرز تحقیق مسائل ادراکی در فلسفه با طرز تحقیق روان‌شناسی جدید کاملا متفاوت است؛ نظر روان‌شناسی متوجه مطالعه عالم درون و قوانین به وجود آمدن و از بین رفتن و روابط پدیده‌های نفسانی با یکدیگر یا با امور خارجی است و مقصود وی شناختن موجودات عالم درونی است ولی نظر فلسفه اولًا و بالذات متوجه شناخت وجود و واقعیت است و به اندیشه‌های ذهن جز با نظر ابزار و اسباب کار نگاه نمی‌کند. از نظر فلسفی ما شناخت وجود و واقعیت وقتی میسر است که انبوه اندیشه‌هایی را که محصول فعالیتهای مختلف ذهن است به دست آوریم و آنچه را که نماینده واقعیت خارج است از آنچه محصول و معلول فعالیت ذهن است تشخیص دهیم و به عبارت دیگر به بررسی ادراکات ذهن پرداخته آنچه را «حقیقت» است از آنچه «حقیقت نما» است تمیز دهیم و به تعبیر فلاسفه اسلامی امور اصیل را از امور اعتباری باز شناسیم و این مطلب از مطالعه همین مقاله و مقاله‌های بعدی روشن‌تر خواهد شد؛ و خواننده محترم از حالا باید ذهن خویش را برای قبول یک حقیقت که مکرر به آن اشاره خواهیم کرد آماده کند و آن اینکه: تا ذهن را نشناسیم نمی‌توانیم فلسفه داشته باشیم.

۱. ما واقعیت (هستی) را به یک معنی به همه چیز اثبات می‌کنیم.
۲. مفهوم واقعیت (هستی) غیر از مفهوم هر یک از اشیاء واقعیت‌دار است.

انسان پس از اذعان و قبول اصل قطعی «واقعیتی هست» و پس از یافتن پاره‌ای مظاهر واقعیت از قبیل «من هستم»، «سفیدی هست»، «درخت هست»، «سنگ هست»، «خورشید هست» و ... به این نکته برمی‌خورد که ذهن خود تصورات زیادی از اشیاء زیادی دارد، مثلًا تصوری از سفیدی دارد و تصوری از خورشید و تصوری از درخت و تصوری از سنگ ... آنگاه می‌بیند این معانی که از آنها تصوراتی دارد هیچکدام به یکدیگر قابل تطبیق نیستند یعنی بالضروره می‌یابد که درخت عین سنگ و هر دو عین خورشید و هر سه عین انسان و هر چهار عین سفیدی یا قرمزی نیستند پس می‌فهمد که اجمالا عینیت مطلق بین این مفهومات حکمفرما نیست و یک نحو مغایرتی در کار است ولی در عین حال همه این امور متغایر در یک امر با یکدیگر شریکند یعنی ذهن درباره آنها از یک حیث به یک جور حکم می‌کند و آن جهت عبارت است از جنبه موجود بودن و واقعیت داشتن در خارج، یعنی ذهن درباره هر یک از آنها حکم می‌کند که در خارج موجود است و واقعیت دارد به این ترتیب: درخت واقعیت دارد، سنگ واقعیت دارد، انسان واقعیت دارد. پس هر کس که به ذهن خویش مراجعه کند می‌یابد که اولًا تصورات و مفاهیم زیادی از اشیاء پیش خود دارد مثل تصور سفیدی و تصور گرمی و تصور درخت و تصور سنگ (اما اینکه علت و منشأ پیدایش این مفاهیم و تصورات چیست، خارج از بحث فعلی ماست و در مقاله ۵ بیان شده است) و ثانیاً مفهوم «وجود» یا «واقعیت» با همه آنها در ذهن انتساب و ارتباط پیدا می‌کند یعنی ذهن حکم می‌کند که سفیدی واقعیت دارد، درخت واقعیت دارد، سنگ واقعیت دارد، ... در اینجا چند پرسش می‌آید:

اول: آیا مفهوم وجود یا واقعیت که ما در فارسی از آن با کلمه «هستی» تعبیر می‌کنیم عین همان مفاهیم متعدده‌ای است که ما از اشیاء داریم، مثلًا مفهوم هستی در ذهن ما عین مفهوم انسان و مفهوم سفیدی و مفهوم درخت و غیره است؟ و به عبارت دیگر تصور ذهنی ما از وجود و هستی عین تصور ذهنی ما از انسان و سفیدی و درخت و سایر اشیائی است که در ذهن وجود را به آنها نسبت می‌دهیم یا غیر آنهاست؟

این سؤال، مسأله اول از دو مسأله بالا را که به نام «زیادت وجود بر ماهیت» یا

۳. نظر به اینکه ما در خارج همه چیز را عین هم نمی‌پنداریم و تردید هم نداریم یعنی انسان غیر درخت و درخت غیر انسان است (به هر معنی از غیریت بوده باشد،

«مغایرت وجود با ماهیت» خوانده می‌شود طرح می‌کند. این مسأله چنانکه واضح است صرفاً جنبه ذهنی دارد و روی همین جهت برای یافتن پاسخ سؤال بالا همان مراجعه به ذهن و بررسی مختصر تصورات ذهنی بدون احتیاج پیمودن پیچ و خم استدلال کافی است. انسان با مراجعه به ذهن خود می‌یابد که همان طوری که خود تصوراتی که ما از اشیاء داریم مغایر با یکدیگرند، مثلًا تصور ذهنی انسان غیر از تصور ذهنی سنگ و غیره است، می‌یابد که تصور ذهنی سنگ و درخت و غیره غیر از تصور ذهنی «هستی» نیز هست یعنی همان طوری که سنگ و درخت و غیره هر یک در ذهن صورتی دارد مغایر با صورتی که خورشید در ذهن دارد، هستی نیز صورتی در ذهن دارد مغایر با صورت ذهنی خورشید و صورت ذهنی درخت و غیره و البته همان طوری که در متن اشاره شده می‌توان برهان نیز بر مطلب اقامه کرد به این ترتیب که اگر تصور ذهنی هستی عین تصور ذهنی انسان (مثلًا) بوده باشد لازم است که لفظ «هستی» یا «وجود» یا «واقعیت» مرادف با لفظ انسان بوده باشد مثل لفظ بشر که مرادف لفظ انسان است و در این صورت باید معنای جمله «انسان موجود است» مساوی باشد با جمله «انسان انسان است» همان‌طوری که جمله «انسان بشر است» مساوی است با جمله «انسان انسان است» و اگر این دو جمله مساوی و مرادف یکدیگر بوده باشند باید غنی از استدلال و غیر محتاج به اثبات بوده باشد زیرا «انسان انسان است» برای ذهن غنی از استدلال است و حال آنکه اثبات وجود انسان برای ذهن محتاج به استدلال است، و البته مفهوم انسان به عنوان مثال آورده شد و می‌توان چیزهای دیگر را به جای انسان ذکر کرد.

و ایضا چنانکه در پرسش دوم خواهیم دید مفهوم هستی مفهوم واحدی است و مفاهیم انسان و درخت و سنگ و سفیدی مفاهیم متعدده هستند و مفهوم واحد محال است که عین چند مفهوم متعدد بوده باشد.

پس نتیجه گرفته می‌شود که مفهوم وجود یا واقعیت یا هستی یک مفهومی است که در ذهن مغایر است با مفهوم هر یک از اموری که ما در نظر واقع‌بینی خود آنها را اموری واقعیت‌دار می‌بینیم و حکم می‌کنیم که فلان چیز هست، و این است معنای

همین اندازه که «دوتایی» درست شود) از همین جا باید نتیجه گرفت که ما از موجودات خارجی دو مفهوم متباین می‌گیریم: یکی مفهومی که اشیاء واقعیت‌دار با

مغایرت مفهومی وجود با مهیت یا زیادت وجود بر مهیت.

این مسأله در مقابل عقیده برخی متکلمین که معتقد بوده‌اند هیچ مغایرت مفهومی بین وجود و مهیت نیست طرح شده یعنی بحثهای کلامی متکلمین موجب ورود این مسأله در مباحث فلسفی شده. در کتب حکما اول کسی که می‌بینیم این مسأله را متعرض شده و یادآوری کرده فارابی است.

هر چند خود این مسأله از نظر اینکه واضح و بی‌نیاز از استدلال است اهمیت چندانی ندارد ولی چنانکه بعداً خواهیم دید همین مسأله غیر مهم موجب پیدایش اساسی‌ترین مسائل فلسفه یعنی مسأله «اصالت وجود و اصالت مهیت» شده و توجه به این مسأله برای براهینی که در آن مسأله اقامه می‌شود لازم است.

دوم: آیا مفهوم وجود یا هستی که به این امور متعدده در ذهن حمل می‌شود و حکم می‌شود که زمین هست، آسمان هست، انسان هست، درخت هست، یک مفهوم واحد و یک معنای واحدی است یا آنکه مفاهیم و معانی متعدده است، و به اصطلاح آیا مشترک معنوی است یا مشترک لفظی؟

از مسائل وجود همین یک مسأله است که در ما بعد الطبیعه ارسطو طرح شده.

ارسطو در مقاله «الف کبری» برای اثبات اینکه وجود یک مفهوم عام و شاملی است بحث اشتراک لفظی و اشتراک معنوی را پیش می‌کشد و ثابت می‌کند که مفهوم وجود از قبیل مشترک معنوی است نه لفظی.

قبلًا باید معنای اصطلاحی «مشترک معنوی» و «مشترک لفظی» را توضیح دهیم:

اگر فرض کنیم قضایای چندی را که دارای موضوعات متعدده‌ای باشند ولی همه آنها از لحاظ محمول مشترک و مانند یکدیگر باشند طرح کنیم مثل اینکه بگوییم «زید انسان است» و «عمرو انسان است» و «حسن انسان است»، در این صورت گاه هست که محمول مشترک ما فقط از جنبه لفظ در همه یکی است نه از جنبه معنی، مثل اینکه ما به مایعی که از پستان گاو دوشیده شده اشاره می‌کنیم و می‌گوییم که «این شیر است» و به حیوان مخصوصی که دارای چنگال و دندان و یال و دم مخصوص است و در موزه حیوانات در قفسی حبس شده است نیز اشاره می‌کنیم و می‌گوییم «این شیر است» و

آن از همدیگر متمایزند و سوفسطی نیز به نام «اندیشه» آن را می‌پذیرد مانند مفهوم انسان، درخت و ... و دیگری مفهوم هستی (واقعیت). پس هر چیز واقعیت‌دار به ما دو مفهوم اعطا می‌کند، مانند انسان خارجی که دو مفهوم «انسان» و «واقعیت» را می‌دهد.

به شیر سماور نیز اشاره می‌کنیم و می‌گوییم «این شیر است». در اینجا محمول در هر سه قضیه به حسب لفظ یکی است ولی به حسب معنا و مفهوم متعدد است یعنی آنگاه که به آن مایع می‌گوییم «شیر است» یک معنا و مفهوم در ذهن ما پیدا می‌شود و آنگاه که به آن حیوان می‌گوییم «شیر است» یک معنا و مفهوم دیگر و آنگاه که به شیر سماور می‌گوییم «شیر است» یک معنا و مفهوم سوم، و به عبارت دیگر در هر یک از این سه «حمل» که محمول با یک لفظ ادا شده یک صورت ذهنی بخصوص را بر موضوع منطبق ساخته‌ایم و هیچ‌گونه معنا و مفهوم مشترکی که به هر سه موضوع قابل انطباق باشد در نظر نگرفته‌ایم.

ولی گاه هست که محمول مشترک ما از جنبه معنا و مفهوم واحد است مثل آنکه می‌گوییم: «زید انسان است»، «عمر و انسان است»، «حسن انسان است». در اینجا مفهوم و مقصود ما از لفظ «انسان» در همه این قضایا یک چیز است یعنی در هر سه «حمل» که محمول با لفظ «انسان» ادا شده یک صورت کلی ذهنی را بر موضوع منطبق ساخته‌ایم و یک معنا و مفهوم مشترکی را در هر سه مورد در نظر گرفته‌ایم و البته ممکن است در این قسم که معنا و مفهوم در هر سه مورد یکی است الفاظ متعدد باشد مثل آنکه الفاظ مترادفه را به کار ببریم و بگوییم: «زید انسان است» و «عمرو بشر است» و «حسن حیوان ناطق است». در اینجا با اینکه الفاظ متعدد و مختلف است و در ناحیه لفظ اشتراکی نیست، در ناحیه معنا اشتراک هست.

به حسب اصطلاح، اشتراک در مورد مثال اول (مثال شیر) «اشتراک لفظی» و اشتراک در مورد مثال دوم (مثال انسان) «اشتراک معنوی» خوانده می‌شود و البته اشتراک لفظی چون از صفات لفظ است و از رابطه لفظ با معنا حکایت می‌کند در لغات مختلف، مختلف است ولی اشتراک معنوی چون خاصیت ذهنی معناست ربطی به عالم وضع الفاظ ندارد.

حالا باید ببینیم که مفهوم «وجود» یا «هستی» که به موضوعات متعدده حمل

اصالت وجود و واقعیت

اکنون باید دید با در نظر گرفتن اینکه هر چیز در خارج یک واحد واقعیت‌دار بیش نیست و ما دو مفهوم مختلف (مهیت و هستی) از وی می‌گیریم اصالت از آن کدامیک از این دو جهت است[1] یعنی آیا مفهوم «انسان» از واقعیت (که مبغوض ایده‌آلیست می‌باشد) حکایت می‌کند یا مفهوم «هستی»؟

می‌شود و حکم می‌شود که «زمین هست»، «انسان هست»، «آسمان هست» مشترک لفظی است یا مشترک معنوی؟

پاسخ این پرسش نیز چون مستقیماً مربوط به وجدانیات ذهنی خود ماست واضح است یعنی هر کس با توجه مختصر به محتویات ذهنی خویش درک می‌کند که مفهوم «واقعیت» یا «وجود» یا «هستی» که به اشیائی مانند زمین و آسمان و درخت و انسان و ماده و قوه و غیره حمل می‌شود از قبیل مشترک معنوی است نه از قبیل مشترک لفظی؛ یعنی ما هنگامی که در ذهن خود «هستی» را به هر یک از این اشیاء [حمل] می‌کنیم و حکم به هستی آنها بنماییم یک معنا و مقصود را در همه موارد حمل می‌کنیم نه بیشتر.

سوم: ما از هر چیز واقعیت‌دار که علی‌رغم سوفسطائی حکم می‌کنیم «واقعیت‌دار است» مثل انسان و درخت و زمین و غیره دو مفهوم در ذهن خود داریم: یکی همان مفهوم «انسان» (در مورد انسان) و «درخت» (در مورد درخت) که ملاک تمیز و شناسایی ما همان مفهوم است و روی همان مفهوم او را غیر از سایر اشیاء می‌دانیم، و دیگر مفهوم «هستی» که مشترک فیه همه این امور است. حالا باید بدانیم که از این دو مفهوم که نسبت به هر چیزی داریم کدامیک اصیل است و کدامیک اعتباری؟ پاسخ این پرسش را که مسأله سومی را طرح می‌کند در پاورقی بعد به پیروی از متن خواهیم داد.

۱. این همان سؤال سومی است که در پاورقی پیش گفتیم که پس از پیمودن مرحله دوم و اذعان به اینکه مثلًا «انسان هست»، «درخت هست»، «سفیدی هست» یعنی پس از تولید و تکثیر اصل کلی «واقعیتی هست» و یافتن امور واقعیت‌دار متعددی، برای ذهن پیش می‌آید.

روشن است که هر چیزی یعنی هر واحد واقعیت‌دار خارجی در سایه واقعیت، واقعیت‌دار می‌شود و اگر فرض کنیم که واقعیت هستی از آن مرتفع شده، نیست و

ما بعد از قبول اصل کلی «واقعیتی هست» که حد فاصل رئالیسم و ایده‌آلیسم و قدم اول جدا شدن از عالم خیال بینی و دخول در عالم واقع‌بینی بود به تولید و تکثیر این اصل پرداختیم و امور واقعیت‌دار گوناگونی یافتیم و دیدیم که اموری چند از قبیل انسان و درخت و جسم و خط و سطح و حجم و سفیدی و گرمی و غیره هست و در ذهن خویش اذعان و تصدیق قطعی به واقعیت داشتن این امور را یافتیم، سپس به بررسی حال ذهن خود پرداختیم و دیدیم که اولًا ذهن از هر یک از این امور واقعیت‌دار صورتی پیش خود دارد مغایر با صورتی که از وجود و هستی پیش خود دارد (زیادت وجود بر ماهیت) و ثانیاً مفهوم وجود یا هستی یک مفهوم عام و مشترکی است که به معنای واحد و مفهوم واحد بر همه این امور واقعیت‌دار منطبق می‌شود (اشتراک معنوی وجود). پس از این بررسی مختصر ذهنی نتیجه سومی نیز گرفتیم و آن اینکه پس ما از هر چیز واقعیت‌دار که اذعان و تصدیق به واقعیت داشتنش داریم دو مفهوم در ذهن خویش داریم: یکی همان مفهوم عام و مشترک یعنی «وجود» که به همه این امور واقعیت‌دار منطبق است و مشترک فیه همه آنهاست و یکی هم یک مفهوم اختصاصی در مورد هر یک علیحده که فقط به مورد معیّن اختصاص دارد مثل مفهوم انسان و مفهوم آتش و مفهوم سنگ که هر یک به مورد معین قابل انطباق است که اصطلاحا «ماهیت» نامیده می‌شود.

در اینجا دو سؤال پیش می‌آید: یکی اینکه منشأ پیدایش هر یک از آن مفاهیم اختصاصی و همچنین منشأ پیدایش آن مفهوم عام و مشترک در اذهان چیست؟ و چگونه و از چه راه این مفاهیم و تصورات در ذهن نقش می‌بندد؟ این سؤال بیشتر جنبه علم النفسی دارد و در مقاله ۵ مشروحا به آن پاسخ داده شده است؛ و دیگر اینکه پس از اینکه دانستیم از هر امر واقعیت‌داری که اذعان به واقعیت داشتنش داریم در ذهن خود دو مفهوم و دو تصور داریم (ماهیت- وجود) کدامیک اصیل و کدامیک اعتباری است؟ آیا هر دو اصیل است یا هر دو اعتباری است یا آنکه وجود اصیل است و ماهیت اعتباری و یا بعکس، ماهیت اصیل است و وجود اعتباری؟ این مسأله است که در عین اینکه جنبه ذهنی دارد صد در صد فلسفی است و جنبه عینی دارد و شناخت «واقعیت»

نابود گردیده یک پنداری پوچ بیش نخواهد بود. نتیجه گرفته می‌شود که:
اصل اصیل در هر چیز وجود و هستی اوست و مهیت آن پنداری است؛ یعنی

موقوف به آن است بلکه اساسی‌ترین مسأله شناخت واقعیت همین مسأله است.

مقدمتاً بیان چند مطلب لازم است:

الف. اصالتی که در اینجا مورد نظر است به معنای عینیت و خارجیت است در مقابل اعتباریت که به معنای عدم عینیت و خارجیت و محصول ذهن بودن است.

معمولًا در اصطلاحات فلسفی جدید «اصالت» به معنای تقدم و اصل بودن در مقابل نتیجه بودن و فرع بودن استعمال می‌شود، مثلًا می‌گویند آیا اصالت با ماده است یا با روح؟ بدیهی است که مقصود نه این است که کدامیک عینیت خارجی دارد و کدامیک اعتبار ذهن است بلکه مقصود این است که آیا ماده به منزله اساس است و روح خاصیت و نتیجه ترکیبات آن است یا آنکه روح به منزله اساس است و ماده نتیجه اوست؟

در مبحث «اصالت وجود یا ماهیت» مقصود این نیست که آیا وجود اساس است و ماهیت خاصیت و یا ماهیت اساس است و وجود خاصیت؟ بلکه مقصود این است که ما نسبت به هر امر واقعیت‌دار که حکم به واقعیت داشتنش می‌کنیم دو تصور و دو مفهوم داریم، از این دو مفهوم کدامیک جنبه عینی و خارجی دارد و کدامیک جنبه ذهنی و اعتباری؟

هر یک از وجود یا ماهیت را که ما اعتباری بدانیم به هیچ وجه برای او جنبه عینی قائل نیستیم نه به عنوان اصل و اساس بودن و نه به عنوان فرع و نتیجه بودن. به هر حال نباید بحث از اصالت و عدم اصالت اینجا را از نوع بحث اصالت و عدم اصالت در فلسفه جدید گرفت هر چند در آن فلسفه گاهی اصطلاحات به یکدیگر مخلوط می‌شود و ممکن است در یک مورد معین از «عدم اصالت»، «اعتباریت» را قصد کنند.

ب. لازم است توضیح داده شود که «ماهیت» که در مقابل «وجود» قرار می‌گیرد و بحث از اصالت و عدم اصالتش در میان است یعنی چه؟

خواننده محترم توجه دارد که ما این بحث را بعد از توجه به اینکه به واقعیت اموری چند تصدیق قطعی داریم به میان آوردیم یعنی واقعیت داشتن اموری چند را مقدمه ورود در این مطلب قرار دادیم و البته اینکه (اجمالا) اشیاء واقعیت‌داری در

واقعیت هستی به خودی خود (بالذات و بنفسه) واقعیت‌دار یعنی عین واقعیت است و همه مهیات با آن واقعیت‌دار و بی‌آن (به خودی خود) پنداری و اعتباری

جهان هستی هست یک فرضیه احتمالی نیست بلکه یک امر قطعی و بدیهی و مورد اذعان و تصدیق تمام اذهان بشری است.

حالا فرض کنید که ما به واقعیت این سه چیز: «خط و عدد و انسان» تصدیق قطعی پیدا کرده‌ایم و هر سه را امری واقعیت‌دار می‌دانیم و حکم می‌کنیم: «خط موجود است»، «عدد موجود است»، «انسان موجود است». این سه چیز در موجود بودن و واقعیت داشتن مانند یکدیگرند و اختلافی ندارند ولی در عین حال می‌دانیم که سه چیز واقعیت دار هستند.

برای ذهن ما چنین نمودار می‌شود که در هر یک از این موارد، «وجود» به یک چیز تعلق گرفته و در هر موردی یک چیز است که متلبّس به لباس «وجود» شده و به عبارت دیگر برای ذهن ما چنین نمودار می‌شود که در هر یک از این موارد، «وجود» یک چیز معین را از کتم عدم خارج و از پرده ابهام و ظلمت نیستی ظاهر کرده؛ در یک جا وجود به چیزی تعلق گرفته که آن را «کمیّت متصل» می‌خوانیم و در یک جا به چیز دیگری که آن را «کمیت منفصل» و یک جا به چیز دیگری که آن را «جوهر عاقل» می‌خوانیم.

آنچه در ذهن به صورت معروض و متلبس جلوه می‌کند و مثل این است که چیزی است که لباس هستی پوشیده یا چیزی است که از کتم عدم و ظلمت نیستی خارج شده «ماهیت» است. مثلًا در مثال بالا که حکم می‌کنیم خط یا عدد یا انسان موجود است، خط و عدد و انسان ماهیتهای مختلفی هستند که واقعیت‌دار شده‌اند.

ماهیات، منشأ کثرت و تعددند و وجود منشأ وحدت؛ یعنی اینکه این سه امر واقعیت‌دار سه امر هستند نه یکی، از این جهت است که یکی «خط» است و دیگری «عدد» و سومی «انسان» و الّا از جنبه موجودیّت و واقعیت داشتن همه مانند یکدیگرند.

البته ممکن است کسی در اینکه ما آنچه از اشیاء درک می‌کنیم عین ماهیت اشیاء است تردید روا دارد و صورت ذهنی خط یا عدد یا انسان را عین ماهیت متلبس به وجود خارجی نداند یعنی در مسأله «وجود ذهنی» یا «ارزش معلومات» راه تردید یا انکار پیش گیرد، ولی به هر حال با قبول اینکه این سه چیز سه امر واقعیت‌دار هستند جای تردید باقی نیست که هر یک از این سه یک شئ بخصوص است که وجود به او

می‌باشند، بلکه این مهیات تنها جلوه‌ها و نمودهایی هستند که واقعیتهای خارجی، آنها را در ذهن و ادراک ما به وجود می‌آورند وگرنه در خارج از ادراک نمی‌توانند از «وجود» جدا شده و به وجهی مستقل شوند.

تعلق گرفته و آن چیز که مورد تعلق وجود است همان ماهیت آن شئ است خواه آنکه ما به کنه وی رسیده باشیم یا نرسیده باشیم.

ج. در برخی موارد که محمولی را بر موضوعی حمل می‌کنیم همان طوری که هر یک از موضوع و محمول در ذهن تصوری مخصوص به خود دارند، در خارج و واقع نیز هر یک واقعیتی مخصوص به خود دارند.

مثلًا هنگامی که حکم می‌کنیم «این کاغذ سفید است» یا «این اطاق مربع است» یا «این قند شیرین است» در اینجا همان طوری که هر یک از کاغذ و سفیدی یا اطاق و شکل مربع یا قند و شیرینی، تصوری مخصوص به خود در ذهن دارد، در خارج و واقع نیز هر یک واقعیتی علیحده و «ما بحذاء» علیحده دارد: واقعیت کاغذ و واقعیت سفیدی، واقعیت اطاق و واقعیت شکل مربع، واقعیت قند و واقعیت شیرینی.

هر چند در این موارد واقعیت یکی وابسته به واقعیت دیگری است مثل آنکه واقعیت سفیدی وابسته به واقعیت کاغذ است و ... ولی در عین حال هر یک واقعیت و مصداق واقعی و بالاخره «ما بحذاء» مخصوص به خود دارند.

ولی در برخی موارد که محمولی را بر موضوعی حمل می‌کنیم اینطور نیست یعنی موضوع و محمول هر یک واقعیت علیحده ندارند و در خارج بین موضوع و محمول هیچ گونه اثنینیّت و کثرتی حکمفرما نیست بلکه وحدت حکمفرماست و کثرت صرفاً مستند به ذهن است و به عبارت دیگر ذهن با یک نوع قدرت تجزیه و قوه تحلیلی که دارد یک واحد خارجی را در قرع و انبیق مخصوص خود منحل می‌کند به امور متعدده و از یک واقعیت خارجی که در خارج هیچ‌گونه کثرتی ندارد معانی و مفاهیم متعدده می‌سازد.

قدرت تجزیه و قوه تحلیل ذهن قابل انکار نیست، هزارها شاهد واضح دارد. شما یک نظری به «تعریفات» بیندازید و ببینید که چگونه ذهن برای یک شئ بسیط خارجی در ظرف خویش معانی و مفاهیم متعدده می‌سازد و جنبه‌های مشترک و جنبه‌های اختصاصی برای آن می‌سازد به طوری که همه آن معانی و مفاهیم متکثره

نکاتی چند یا نتایجی چند

۱. ما به حقیقت «هستی» نمی‌توانیم پی ببریم زیرا چنانکه در مقاله ۵ بیان کردیم شناختن هر چیزی یا به واسطه مهیت آن می‌باشد و یا به واسطه خواص آن، و در

بر آن شئ بسیط خارجی منطبق است، مثل آنکه در مقام تعریف «خط» ذهن حکم می‌کند که «کمیتی است متصل که دارای بعد واحد است».

در اینجا ذهن «خط» را در قرع و انبیق خود منحل کرده است به کمیت و اتصال و دارای بعد واحد بودن، و مفاهیم سه گانه کمیت و اتصال و دارای بعد واحد بودن را بر خط منطبق می‌کند. بدیهی است که وجود خارجی خط، مرکب از سه جزء نیست یعنی قسمتی از وجودش «کمیت» و قسمتی «اتصال» و قسمتی «بعد واحد» نیست بلکه هر سه مفهوم در خارج دارای یک واقعیت‌اند و به وجود واحد موجودند و این ذهن است که از برای یک واقعیت وحدانی چندین مفهوم مختلف انتزاع می‌کند و همه را بر آن منطبق می‌سازد.

به هر حال قدرت ذهن برای اینکه از یک واقعیت واحد مفاهیم و معانی متعدده بسازد قابل انکار نیست.

یکی از مواردی که محمولی را بر موضوعی حمل می‌کنیم و آن موضوع و محمول هر یک واقعیت علیحده ندارند مبحث ماهیت و وجود است یعنی مواردی است که ماهیتی از قبیل خط یا عدد یا انسان یا چیز دیگر را موضوع و وجود را محمول قرار می‌دهیم و قضایایی درست می‌کنیم و حکم می‌کنیم که (مثلًا) «خط موجود است» یا «عدد موجود است» یا «انسان موجود است».

در این‌گونه موارد موضوع و محمول (مفهوم انسان و مفهوم وجود مثلًا) در ظرف ذهن به طور مسلّم کثرت دارند و بین آنها مغایرت حکمفرماست و به اصطلاح «وجود زائد بر مهیت است» بلکه چنانکه گفتیم در نمایش اولی برای ذهن، وجود چیزی است که تعلق به ماهیت گرفته و خارج کننده او از کتم عدم و ظاهر کننده وی از زیر پرده ابهام و ظلمت نیستی است و یا به منزله لباسی است که مهیت متلبس به وی شده باشد ولی به طور قطع و مسلّم در خارج، وجود و ماهیت دو چیز نیستند که یکی ظاهر کننده و

حقیقت «هستی» هیچکدام از این دو چیز حقیقتا تحقق ندارد.

اما مهیت، برای اینکه مهیت چیزی آن است که با یافتن واقعیت، واقعیت‌دار و موجود و با نیافتن واقعیت، معدوم می‌شود و فرض یافتن و نیافتن واقعیت از برای

دیگری ظاهر شده، یکی متعلق و دیگر متعلّق به، یکی لباس و دیگری متلبس بوده باشد؛ این ذهن است که از یک عینیت خارجی دو مفهوم ساخته است و از این دو مفهوم یکی را عارض و دیگری را معروض و یکی را متعلق و دیگری را متعلّق به اعتبار می‌کند. در خارج، انواع ترکیبات ممکن است ولی ترکیب خارجی از ماهیت و وجود معنی ندارد و به طور قطع و یقین این کثرت یعنی ترکیب شیٔ از ماهیت و وجود معلول قوه تحلیل و قدرت تجزیه ذهن است و در خارج، وجود و ماهیت و فی المثل انسان و وجود انسان یا خط و وجود خط یا زمین و وجود زمین دو امر واقعیت‌دار نیستند و به اصطلاح «ما بحذاء» خارجی ندارند. اساساً چگونه ممکن است یک واحد واقعیت‌دار (هر چیز که می‌خواهید فرض کنید، واحد انسان یا واحد خط یا واحد ذرّه) خودش و واقعیت و وجودش هر کدام واقعیت علیحده داشته و مجموعا دو واحد واقعیت‌دار بوده باشند؟!

اینکه هر چیزی با وجود و واقعیت خودش یک واحد را تشکیل می‌دهند و اختلاف و تعدد ماهیت و وجود به حسب ظرف ذهن و معلول قوه تحلیل ذهن است احتیاج به اقامه برهان ندارد و اگر کسی بتواند مطلب را تصور کند بی‌درنگ تصدیق خواهد کرد.

ولی در عین حال ما برای کسانی که مایل هستند، برهان نیز اقامه می‌کنیم به این ترتیب: اگر هر چیزی با وجود و واقعیت خودش دو امر واقعیت‌دار بوده باشند لازم می‌آید که هر امر واقعیت‌داری از امور واقعیت‌دار غیر متناهی تشکیل شده باشد. بعلاوه لازم می‌آید که اساساً آن شیٔ، موجود و واقعیت‌دار نبوده باشد زیرا اگر هر یک از ماهیت و وجود یک امر واقعیت‌دار بوده باشد پس وجود واقعیتی دارد و مهیت واقعیتی و هر یک از این دو به خودی خود یک واحد واقعیت‌دار است، آنگاه نقل کلام می‌کنیم به هر یک از این دو واحد واقعیت‌دار (ماهیت و وجود) و چون هر یک از این دو واحد واقعیت‌دار یک امر واقعیت‌دار است و هر امر واقعیت‌داری، به حسب فرض با واقعیت خود دو امر واقعیت‌دار است یعنی بین خودش دوگانگی حکمفرماست و مجموعا یک واحد را تشکیل نمی‌دهند پس هر یک از ماهیت و وجود نیز مجموعا دو امر

خود واقعیت هستی تصور ندارد؛ چنانکه مثلًا انسانیت انسان که مهیت انسان می‌باشد به طوری است که اگر موجود شود چیزی در خارج پیدا خواهد شد که از

واقعیت دار است. برای مرتبه دوم نقل کلام می‌کنیم به دو امر واقعیت‌داری که واقعیت ماهیت را تشکیل می‌دهند و به دو امر واقعیت داری که واقعیت وجود را تشکیل داده‌اند و چون هر یک از این چهار، یک امر واقعیت داری است و هر امر واقعیت داری به حسب فرض از مجموع دو امر واقعیت‌دار که بین آنها دوگانگی خارجی حکمفرماست تشکیل شده پس هر یک از آنها نیز مجموعا دو امر واقعیت‌دار است و همچنین برای مرتبه سوم و چهارم ... و تا بی‌نهایت که پیش برویم به امور واقعیت داری می‌رسیم که مرکب است از دو امر واقعیت‌دار و هر یک از آن دو امر واقعیت دار نیز از دو امر واقعیت‌دار دیگر و همین طور ... و البته این امر عقلا محال و ممتنع است زیرا اولًا یک واحد واقعیت‌دار مثل واحد انسان، واحد انسان است نه مجموعه‌ای غیر متناهی از انسانها، و واحد خط یک واحد خط است نه مجموعه‌ای غیر متناهی از واحد خطها (قابلیت انقسام خط به اجزاء غیر متناهی با این مطلب اشتباه نشود) و واحد اتم یک واحد اتم است نه غیر متناهی اتمها، و اساساً چگونه ممکن است که یک واحد از یک شئ در عین یک واحد بودن، بالفعل واحدهای غیر متناهی باشد؟! و ثانیاً غیر متناهی مفروض ما از نوع کثیری است که بالاخره به وحداتی منتهی نمی‌شود زیرا چنانکه دیدیم تا بینهایت، شئ مرکّب است از دو امر واقعیت‌دار و هیچگاه به یک امر واقعیت‌داری که مجموعه‌ای از دو امر واقعیت‌دار نبوده باشد منتهی نمی‌شود و کثیری که به واحد منتهی نشود وجودش محال است زیرا کثیر از مجموع واحدها تولید می‌شود و اگر واحد نباشد کثیری هم نخواهد بود. پس لازمه اینکه شئ با واقعیت خودش دو امر واقعیت‌دار بوده باشد این است که آن شئ اساساً موجود و واقعیت‌دار نبوده باشد.

د. در مقدمه بالا گفتیم که شئ با واقعیت خودش و به عبارت دیگر ماهیت و وجود نمی‌توانند دو عینیت داشته و دو امر واقعیت‌دار بوده باشند. حالا می‌گوییم که همین طور هم ممکن نیست که مهیت و واقعیت خودش هیچکدام عینیت و خارجیت نداشته باشند زیرا فرض این است که امور واقعیت‌داری در ماوراء ذهن و اندیشه ما هست و ما اذعان داریم که مثلًا انسان یا خط یا عدد یا اتم در خارج از ظرف ذهن ما واقعیت

اسب و درخت و چیزهای دیگر متمیّز می‌باشد و اگر موجود نشود هیچ و پنداری است ولی برای واقعیت انسان نمی‌شود واقعیت دیگری فرض نمود.

دارند، حالا اگر بنا شود که یک واحد واقعی مثلًا انسان و واقعیت انسان یا خط و واقعیت خط هر دو امری غیر عینی بوده و صرفاً اندیشه ذهنی باشند پس معنای اینکه انسان واقعیت دارد این می‌شود که صرفاً من اینطور اندیشه می‌کنم اما در ماوراء ذهن من چیزی نیست و این، خلاف اصل قطعی و بدیهی است که ما داریم و عیناً تسلیم به مدعای سوفسطائیان است.

پس از بیان این مقدمات می‌گوییم که از مقدمه اول دانستیم که بحث اصالت وجود یا ماهیت در عین اینکه بحث از تعیین و تحقیق خارج و واقع است بحث و کاوش از ذهن نیز هست و این بحث دارای دو جنبه است: از یک جنبه ذهنی و از جنبه دیگر خارجی است و هر دو جنبه توأم با یکدیگر است و از مقدمه دوم دانستیم که ماهیت چیست و نسبت وی با وجود به حسب اعتبار ذهن چیست و از مقدمه سوم دانستیم که ماهیت و وجود مجموعا یک واحد را در خارج تشکیل می‌دهند و دو امر واقعیت‌دار نیستند پس ممکن نیست که هر دو اصالت و عینیت داشته باشند یعنی هم وجود اصیل باشد و هم ماهیت، و از مقدمه چهارم دانستیم که ممکن نیست که ماهیت و وجود هر دو غیر واقعی باشند و هر دو اندیشه محض و ساختگی ذهن باشند یعنی هر دو اعتباری باشند.

پس از این مقدمات نوبت طرح این مسأله می‌رسد که آیا وجود اصیل است و ماهیت اعتباری یا ماهیت اصیل است و وجود اعتباری؟

برای اثبات اصالت وجود براهین زیادی اقامه شده و برخی از آن براهین متکی به اصول موضوعه‌ای است که آن اصول موضوعه را علم یا فلسفه باید ثابت کند و قهراً تا وقتی که آن اصول موضوعه به مرحله اثبات نرسد برهان متکی به آنها نیز جنبه قطعیت پیدا نمی‌کند، و برخی دیگر اینطور نیست. ما در اینجا نمی‌توانیم همه براهینی که برای اثبات اصالت وجود اقامه شده بیان و نقّادی کنیم بلکه فقط به بیان یک برهان که جنبه فلسفی خالص دارد و از همه ساده‌تر و در عین حال محکم‌تر و قوی‌تر است اکتفا می‌کنیم و آن برهانی است که از نظر کردن در خود وجود و ماهیت بدون استعانت از مقدمات خارجی حاصل می‌شود. صدرالمتألهین که تثبیت کننده پایه مسأله اصالت

و اما خواص، برای اینکه خاصیت و اثر، یک پدیده‌ای است که طفیلی پدیده دیگر بوده، در هستی خود تکیه به وی می‌دهد چنانکه «جاذبه» اثر جسم و «تیزی» اثر زاویه می‌باشد. پس اثر و خاصه پیوسته از موضوع خود کنار و به آن نیازمند و پیوسته

وجود است غالبا در کتب خود به آن برهان استناد می‌کند و آن این است که حالا که امر دایر است بین اینکه یا وجود امر واقعی است و ماهیت از قوه انتزاع ذهن پیدا شده یا ماهیت امر واقعی است و وجود از قوه انتزاع ذهن پیدا شده ما نسبت هر یک از وجود و ماهیت را با واقعی بودن و خارجی بودن می‌سنجیم، می‌بینیم که ماهیت (مثلًا انسان یا خط و غیره) در ذات خود به طوری است که هم صلاحیت موجود بودن و هم صلاحیت موجود نبودن را دارد و نظر نسبتش با واقعیت و لاواقعیت یعنی با وجود و عدم علی‌السویه است. ماهیت به واسطه توأم شدن با وجود و واقعیت است که ذهن او را صالح برای حکم به واقعیت‌دار شدن می‌داند و اما وجود و واقعیت عین واقعی بودن و موجود بودن و خارجی بودن است و فرض واقعیت غیر واقعی و وجود غیر موجود فرض امر محال است، پس وجود است که عین واقعی بودن و عینیت است و تشکیل دهنده خارج و عالم عین است اما مهیت یک قالب ذهنی است برای وجود که ذهن روی خاصیت مخصوص خود در اثر ارتباط با واقعیت خارجی، آن قالب را تهیه می‌کند و او را به واقعیت خارجی منتسب می‌کند و این است معنای جمله متن: «هر چیزی یعنی هر واحد واقعیت‌دار خارجی در سایه واقعیت، واقعیت‌دار می‌شود و اگر فرض کنیم که واقعیت هستی از وی مرتفع شده، نیست و نابود گردیده و یک پنداری پوچ بیش نخواهد بود».

اصالت وجود در فلسفه نتایج زیادی دارد و کمتر مسأله‌ای است که سرنوشتش با اصالت وجود بستگی نداشته باشد و مخصوصاً در باب «حرکت» نتایج زیادی از این مسأله گرفته می‌شود و ما در اینجا از شمارش نتایج این مسأله معذوریم و هر یک را به جای خود موکول می‌کنیم. در خاتمه نکته ذیل را یادآوری می‌کنیم.

چنانکه خواننده محترم ملاحظه کرد ما بحث اصالت وجود را بعد از قبول اصل کلی «واقعیتی هست» و پس از اذعان و تصدیق به واقعیت داشتن اموری چند و پس از توجه به «زیادت وجود بر ماهیت» و پس از قبول اشتراک معنوی وجود به میان آوردیم و از لحاظ ترتیب فنی، این مسأله را متأخرتر از چند مسأله قرار دادیم، ولی لازم است

می‌باشد و این سخن در مورد واقعیت هستی صادق نیست زیرا چیزی که از هستی کنار بیفتد پوچ و باطل خواهد بود و اگر کنار نیفتد اثر و خاصه نخواهد بود، پس واقعیت هستی خاصه خارج ندارد و اگر چنانچه به برخی از خصوصیات واقعیت «اوصاف و خواص» اطلاق کنیم یک نوعی عنایت مجازی به کار برده‌ایم. پس، از این روی باید گفت ما به هیچ وسیله‌ای واقعیت هستی را نمی‌توانیم بشناسیم.

و از همین جا روشن است که واقعیت هستی باید یا بالذات و خود به خود معلوم و یا شناختن وی ۱ محال بوده باشد و چون ما به واقعیت پی برده‌ایم باید این گونه

توضیح دهیم که لزومی ندارد ما این ترتیب را رعایت کنیم و ممکن است راه را نزدیک‌تر کرده پس از قبول اصل کلی «واقعیتی هست» که سرحد سفسطه و فلسفه است وارد این مبحث بشویم و آن را اولین مسأله فلسفی خود قرار دهیم و به این ترتیب مطلب را ادا کنیم که روی آن اصل کلی، پس امر واقعیت‌داری هست و موجودی داریم و آن موجود واقعی یا خود وجود است یا چیزی که دارای وجود است یعنی یا این است که آن واقع ماوراء ذهن طوری نیست که برای ذهن صالح باشد که حکم کند فلان ماهیت از کتم عدم خارج شده یا فلان ماهیت دیگر، و یا این است که واقع ماوراء ذهن طوری است که قابل حکم ذهن به اینکه فلان شئ از کتم عدم خارج شده هست.

به فرض اول اساساً ماهیت به هیچ وجه پایش در کار نیست و به فرض دوم، ماهیت معروض وجود و متعلق به وجود است و روی این فرض برهان فوق را به طریقی که گفته شد اجرا می‌کنیم و اگر این راه را پیش بگیریم زودتر به مقصد می‌رسیم و کمتر احتیاج به رفع شبهات داریم. از اینجا واضح می‌شود که کسانی (مانند حکیم سبزواری) که قاعده زوج ترکیبی بودن ممکن را که مشعر به تقسیم موجود به واجب و ممکن و بساطت واجب و ترکیب ممکن است مقدمه این مسأله قرار داده‌اند راه دوری پیش گرفته و از نظم و ترتیب منطقی خارج شده‌اند زیرا انقسام موجود به واجب و ممکن بسی متأخرتر از مسأله اصالت وجود است.

۱. در اینجا بحث این است که آیا وجود را می‌توان تعریف کرد یا نه؟ و بر فرض دوم آیا عدم امکان تعریف از آن جهت است که وجود، بدیهی و معلوم بالذات و مستغنی از تعریف است و یا از آن جهت است که تعلق علم به وی محال و ممتنع است؟ پاسخ قسمت اول مشروحا در متن داده شده و چندان احتیاجی به توضیح ندارد و بعلاوه در آینده نزدیک در همین مقاله مطالبی خواهد آمد که مطلب را بیشتر توضیح دهد، و راجع

نتیجه گرفت که واقعیت بالذات معلوم است و هرگز مجهول نمی‌شود یعنی فرض واقعیت مجهوله عیناً فرض واقعیت بی‌واقعیت است.

به قسمت دوم اضافه می‌کنیم که مفهوم وجود، مفهومی است بسیط و هر مفهوم بسیطی معلوم بالذات و مستغنی از تعریف است. اما بسیط بودنش امری واضح و روشن است و می‌توان برهان نیز بر بسیط بودنش از راه اعم بودنش اقامه کرد زیرا «وجود» از مفاهیم عامه است و به وجهی شامل مفهوم عدم نیز هست و مفهومی اعم از مفهوم وجود قابل فرض نیست و به همین دلیل مرکب نیست زیرا همان طوری که در منطق مبرهن است هر مفهوم مرکبی خواه ناخواه باید مرکب شود از دو جزء که یکی اعم از خود آن مفهوم و یکی مساوی بوده باشد، و فرض این است که اعم از مفهوم وجود امکان ندارد. و اما اینکه هر مفهوم بسیط بدیهی است، به جهت آنکه مفهوم غیر بدیهی آن مفهومی است که عارض ذهن شده باشد ولکن اجمال و ابهام داشته باشد و بایست به وسیله تجزیه و تحلیل ذهن اجزاء تشکیل دهنده وی را روشن کرد و به این وسیله ابهام و اجمال آن را رفع کرد و آن را به صورت معلوم بالتفصیل در آورد و این در مفاهیم مرکّبه که اجزاء تشکیل دهنده‌ای دارد و آن اجزاء بر ذهن مجهول است معنی دارد اما مفهوم بسیط هر چه هست همان است که عارض ذهن شده و هیچ گونه ابهام و اجمالی در آن متصور نیست و بالذات از غیر خود متمیز است. در مقدمه مقاله ۸ مفصل‌تر در این باره بحث خواهد شد. علیهذا مفاهیم بسیط یا اصلا عارض ذهن نمی‌شوند و ذهن نسبت به آنها به کلی بی‌خبر است و یا آنکه عارض ذهن می‌شوند در حالی که هیچ گونه ابهام و اجمالی در کار نیست و از غیر خود متمیزند و معنای «بداهت» نیز غیر این نیست. این برهان در سایر مفاهیم عامه که مورد استفاده فلسفه واقع می‌شود نیز جاری می‌شود. در اینجا توضیح چند نکته لازم است.

الف. معنی بدیهی و معلوم بالذات بودن همین است که گفتیم، یعنی عدم ابهام و اجمال و متمیز بودن به خودی خود از غیر بدون احتیاج به تفسیر و شرح؛ و گاهی به جای کلمه «بدیهی» کلمه «فطری» استعمال می‌شود و همین معنی مقصود است و البته مانند بسیاری از اشخاص نباید اشتباه کرد و پنداشت که مفاهیم بدیهی مفاهیمی است که ذاتی نفس است و نفس از ابتدای تکوّن خود آن مفاهیم را همراه دارد. ما در مقاله ۵ ثابت کردیم که معلوم فطری به این معنی غلط و اشتباهی است که احیانا بعضی از

۲. *چنانکه دانسته شد هر چیزی که دارای واقعیت هستی است از واقعیت هستی نمی‌تواند کنار بیفتد و از این روی اختلافات واقعی که در خارج است به خود واقعیت بر می‌گردد و از سوی دیگر ما واقعیت را برای همه اشیاء واقعیت‌دار به یک معنی اثبات می‌نماییم پس واقعیت هستی در عین اینکه گوناگون و مختلف می‌باشد یکی است ۱ (حقیقت تشکیکی به اصطلاح منطق).*

حکما نیز دچار آن شده‌اند. در متن مقاله ۵ کیفیت پیدایش مفهوم «وجود» که ابده بدیهیات است بیان شد و معلوم شد که پیدایش این مفهوم برای ذهن از بسی مفاهیم دیگر متأخرتر است.

ب. این بحث چنانکه دیدیم جنبه منطقی دارد زیرا بحث در امکان تعریف و عدم امکان تعریف و از استغنا از تعریف و عدم استغنا از تعریف وجود است.

البته مقصود این نیست که بحث از این مسأله وظیفه منطق معمولی است. اساساً بحثهای مربوط به «تعریفات» در هر علمی مربوط به خود آن علم نیست و در عین اینکه جنبه منطقی دارد وظیفه منطق به اصطلاح معمولی نیز نیست و چون این بحث از جنبه‌ای از جنبه‌های منطقی وجود است قهراً جنبه ذهنی دارد. پس این مسأله از مسائل وجود نیز جنبه ذهنی دارد.

ج. بحث فوق مربوط به علم حصولی است که در همه موارد دیگر نیز هر جا سخن از تعریف یا استغنا از تعریف به میان می‌آید همین قسم از علم مقصود است (نه علم حضوری) و البته علم حصولی - چنانکه در مقاله ۵ معلوم شد- مربوط به عالم تصورات و مفاهیم است و اما معلوم شدن وجود به علم حضوری که مربوط به کنه حقیقت وجود است مطلب دیگری است.

۱. این نظریه را که «واقعیت هستی در عین اینکه گوناگون است یکی است» می‌توان به نام نظریه «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» نامید و چنانکه واضح است مربوط به بیان وحدت و کثرت واقعیت است.

توجیه وحدت و کثرت واقعیت از مسائل درجه اول فلسفه است و سابقه ممتد و طولانی در تاریخ فلسفه دارد.

از نظر ما پس از اصالت وجود، این مسأله مهم‌ترین مسائل فلسفه است و در غالب مسائل فلسفه و از آن جمله مسائل «حرکت» نتیجه‌های پر ارجی دارد که در

واقعیت هستی به حسب تمثیل مانند نور می‌باشد که به نظر سطحی از جهت قوّت و ضعف گوناگون است. نه مرتبه ضعیف آن، نور آمیخته به ظلمت است و نه مرتبه قوی آن، نور و چیزی دیگر؛ بلکه مرتبه بالایی، نور است و بس و مرتبه پایینی

جای خود بیان خواهیم کرد. روی این جهت ناچاریم توضیح بیشتری در اطراف این مسأله بدهیم. قبل از ورود به مطلب نکات ذیل را بیان می‌کنیم:

الف. هر چند تحقیق در وحدت و کثرت واقعیت عینی سابقه ممتد و طولانی در تاریخ فلسفه دارد ولی از اول به این صورتی که امروز مورد مطالعه ماست نبوده بلکه تدریجاً به این صورت در آمده و این جهت- چنانکه خواهیم دید- معلول پیشرفتهای دیگری است که در سایر مسائل رخ داده، مخصوصاً نظریه «اصالت وجود و اعتباریت مهیات» شکل و قیافه این مسأله را به کلی تغییر داده است و بدیهی است که در این مقاله با توجه به اصالت وجود، نظریه بالا داده شده است.

ب. گاهی در ضمن مسائل فلسفی به مسائل دیگری بر می‌خوریم که آنها نیز کم و بیش مربوط به بیان یک نوع وحدت و یگانگی یا کثرت و بیگانگی موجودات جهان است مثل تحقیق در اینکه آیا همه موجودات جهان از اصل واحد بیرون آمده‌اند؟ یا اینکه آیا بر همه موجودات نظام واحد حکومت می‌کند و همه تحت قانون واحد یا اراده واحدی اداره می‌شوند؟ یا اینکه آیا همه موجودات به سوی غایت واحد و هدف واحدی می‌شتابند؟ آن اصل واحد یا آن نظام واحد یا آن غایت واحد چیست؟

البته این مسائل نیز به نوبه خود یک سلسله بحثهای کلی و عمومی است و همه مربوط به بیان یک نوع وحدت و یگانگی یا کثرت و بیگانگی واقعیتهای عینی است و فلسفه باید به پاسخ آنها بپردازد، ولی آنچه فعلًا مطمح نظر ماست غیر از اینهاست و از نظر فنی مهم‌تر و اساسی‌تر و مقدم بر آن مسائل است و اول باید تکلیف این مسأله روشن شود تا بعداً به آنها نوبت برسد.

ج. سابقاً یادآوری شد و از ضمن مسائل گذشته نیز معلوم شد که مسائل وجود که در این مقاله طرح شده بعضی صرفاً جنبه ذهنی دارد و بعضی صرفاً جنبه عینی و بعضی ذوجنبتین است. مسأله وحدت و کثرت واقعیت صد در صد جنبه عینی دارد و محتاج به توضیح نیست که این مسأله یک مسأله کلی و عمومی است و سراسر هستی که ماوراء آن نیستی و عدم است- یعنی ماوراء ندارد- موضوع بحث آن است.

نیز نور است و بس و هر دو نورند با اینکه مختلف هستند. همچنین حقیقت هستی را اگر به جلوه‌های گوناگون خودش نسبت دهیم هم بسیار است و هم یکی.

□

در ابتدای این مقاله گفتیم که یکی از دو اصل متعارف ما که مبدأ شروع سیر فلسفی ما نیز هست و سر حد فلسفه و سفسطه باید شمرده شود این اصل است: «واقعیتی هست و موجودی داریم و جهان هیچ در هیچ و موهوم محض نیست».

این اصل برای ما یک اصل غیر قابل تردیدی بود که به هیچ وجه نمی‌توانستیم در آن تردید کنیم. سپس گفتیم که یک امر غیر قابل تردید دیگری نیز داریم و آن اینکه ذهن به تکثیر این اصل می‌پردازد و مظاهر گوناگونی برایش پیدا می‌کند و امور متکثره و مختلفه‌ای (مهیات) از قبیل انسان و درخت و خورشید و سنگ و عدد و مقدار و هزارها چیز دیگر را تحت عنوان «موجود» در می‌آورد و قهراً اصل اولی «موجودی داریم» به صورت «موجوداتی داریم» در ذهن جلوه می‌کند.

حالا باید ببینیم این کثرتی که بر ذهن جلوه می‌کند حقیقی است یا موهوم؟ یعنی این کثرت ذهنی نماینده کثرت واقعی موجودات است یا آنکه ذهن به غلط کثرات می‌بیند و موجودات فرض می‌کند و این کثرت ذهنی به هیچ وجه نماینده کثرتی در واقع و نفس‌الامر نیست.

با توجه به مسأله اصالت وجود که در پیش گذشت شکل و قیافه این مسأله عوض می‌شود. در مسأله اصالت وجود گفتیم که ماهیات که ذهن آنها را اموری واقعیت‌دار و ذی‌وجود فرض می‌کند همه اموری ذهنی و انتزاعی هستند و تنها چیزی که واقعیت دارد و «ملأ» خارجی را تشکیل داده است همانا خود وجود و واقعیت است. بنابراین پس هر جا که پای تحقیق از عینیت خارجی به میان می‌آید ماهیات را برای همیشه باید از حوزه تحقیق خارج کرد و پای وجود را به میان کشید. در اینجا نیز که سخن وحدت و کثرت عینیت خارجی در میان است قهراً باید «وجود» را موضوع بحث وحدت و کثرت قرار داد.

اگر ماهیات را ما اموری عینی و واقعی بدانیم و آنها را ملاک بحث در این مسأله قرار دهیم جای گفتگو در کثرت واقعیت عینی نیست زیرا بالبداهه این مهیات که در

البته نباید تصور کرد که این کثرت، کثرت عددی است زیرا عدد و شماره نیز یکی از جلوه‌های گوناگون هستی می‌باشد.

ذهن ما جلوه‌گر هستند متکثر و مختلف و متباین هستند و فرض این است که عیناً همین امور متکثره و متباینه واقعیت عینی را تشکیل می‌دهند پس واقعیت عینی از امور متکثره متباینه‌ای تشکیل یافته است.

و اما اگر وجود را امری عینی و اصیل، و ماهیات را اعتبارات ذهن بدانیم جای این گفتگو هست زیرا وجود از لحاظ ذهن ما مفهوم واحدی بیش نیست و باید تحقیق کرد که آیا حقیقت وجود که طارد عدم و تشکیل دهنده خارج است واحد است یا کثیر؟

اگر واحد است چگونه امر واحد من جمیع‌الجهات منشأ انتزاع مهیات کثیره متباینه شده؟ یعنی چرا ذهن ما انواع کثیره و افراد مختلفه دریافت می‌کند؟ و اگر کثیر است کثرت در وجود چه نحو است و در این صورت چرا وجود بیش از مفهوم واحد در ذهن ما ندارد؟

با توجه به شکلی که این مسأله روی اصالت وجود و اعتباریت مهیت به خود می‌گیرد و با توجه به نظریات عمده‌ای که در اینجا ابراز شده می‌توان این مسأله را به این صورت طرح کرد: آیا وحدت محض بر واقعیت (وجود) حکمفرماست یا کثرت محض یا هم وحدت و هم کثرت؟

در باب وحدت و کثرت وجود سه نظریه است:

۱. وحدت وجود.

۲. کثرت و تباین وجودات.

۳. وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت (تشکیک وجود).

وحدت وجود

این نظریه با این شکل که با توجه به اعتباریت ماهیات ابراز شده منسوب به عرفاست.

عرفا در نظریات خود براهین و استدلالات عقلانی را که مورد اعتماد فلاسفه است راهنمای خود قرار نمی‌دهند و یگانه راهنمای قابل اطمینان را «مکاشفه» و

۳. مهیات حقیقیه که ما آنها را «جلوه‌های گوناگون واقعیت خارج در ذهن» نامیدیم در عین اینکه نسبت به واقعیت خارج، اعتباری و پندارهای بی‌اثر هستند

«شهود» می‌دانند و صحت نظریه‌های خویش را از همان راه تضمین می‌کنند و از اینکه آن نظریه‌ها با قواعد عقلانی وفق ندهد چندان ابائی ندارند زیرا معتقدند که مرحله کشف فوق مرحله عقل است و خطاهای عقل را در مرحله کشف می‌توان تصحیح کرد همان طوری که مرحله عقل فوق مرحله حس است و ما خطاهای بی‌حد و حصر حس را با عقل تصحیح می‌کنیم.

عرفا در نظریه وحدت وجود نیز به همان اصول تکیه می‌کنند و ملتزم نیستند که با اصول عقلی یا حسی سازگار در آید. لکن گاهی برای الزام و افحام فلاسفه، با اصول و قواعد عقلانی فلسفی نظریه فلاسفه را نقض و نظریه خویش را تأیید می‌کنند و احیاناً با طرز استدلال محکمی وارد میدان مبارزه می‌شوند که فلاسفه را به زانو در می‌آورند. «ما نحن فیه» یکی از آن موارد است و روی همین جهت است که ما نظریه عرفا را در اینجا آوردیم.

استدلال عرفا بر «وحدت وجود» از راه مساوی بودن وجود با وجوب ذاتی و مساوی بودن وجوب ذاتی با وحدت من جمیع الجهات است. در حقیقت استدلال عرفا از دو مقدمه و یک نتیجه تشکیل شده به این ترتیب:

۱. وجود مساوی با وجوب ذاتی است.

۲. وجوب ذاتی مساوی با وحدت من جمیع‌الجهات است.

نتیجه: پس وجود مساوی با وحدت من جمیع‌الجهات است.

بلا تردید هر دو مقدمه جالب تأمل و تعمق بسیاری است. راجع به اینکه آیا وجود مساوی با وجوب ذاتی است (مقدمه اول) یا نه، در آخر این مقاله اشاره‌ای شده و در مقاله هشتم که از «ضرورت و امکان» بحث می‌شود و مخصوصاً در مقدمه مفصلی که برای آن مقاله نوشته شده مشروحا بحث خواهد شد، و راجع به اینکه آیا وجوب ذاتی مساوی با وحدت است (مقدمه دوم) یا نه، یعنی اینکه لازمه وجوب ذاتی وحدانیت است، در مقاله ۱۴ آنجا که در «توحید واجب الوجود» بحث می‌کنیم تحقیق خواهد شد.

و عمده چیزی که استدلال عرفا را ضعیف می‌کند همانا مطالبی است که در

نسبت به همدیگر مختلف هستند (چنانکه هر دو مطلب دانسته شد) و این اختلاف و تباین از خارج سرچشمه می‌گیرد ولی اختلاف خارجی چون اصیل و عین واقعیت خارج می‌باشد دیگر پنداری و اعتباری نخواهد بود.

مقاله هشتم راجع به مساوقت وجود با وجوب ذاتی خواهد آمد؛ و البته در ضمن بیان نظریه‌های دوم و سوم، راههای اشکالات خاصی که بر استدلال عرفا وارد است توضیح داده خواهد شد.

یکی از جهاتی که موجب شده شیخ اشراق به اعتباریت وجود رأی بدهد همان است که زمینه مقدمه اول استدلال عرفا را تشکیل می‌دهد یعنی شیخ اشراق دیده اگر وجود را اصیل و عینی بداند ناچار است که وجود را مساوی با وجوب ذاتی بداند و چون مساوی بودن وجود با وجوب ذاتی برایش غیر قابل قبول بوده به اعتباریت وجود نظر داده.

ولی حقیقت این است که «اصالت وجود» مطلبی نیست که قابل انکار باشد و موضوع مساوی بودن وجود با وجوب ذاتی راه حل دیگری دارد که در مقدمه مقاله هشتم مشروحا خواهد آمد.

تباین و کثرت وجودات

نظریه تباین و کثرت وجودات نظریه‌ای است که ابتدائاً برای هر کس تنها نظریه قابل قبول جلوه می‌کند. حکما می‌گویند مردم عوام به حسب نظر عامیانه خویش این نظریه را انتخاب می‌کنند.

این نظریه را معمولًا به حکمای مشّاء و اتباع ارسطو نسبت می‌دهند ولی از آنجایی که این مسأله به این صورت در نزد حکمای پیشین مطرح نبوده و بعد از پیدایش نظریه عرفا این نظریه به این صورت پیدا شده نمی‌توان دسته‌ای را مدافع این نظریه معرفی کرد. در کلمات ابن سینا که «رئیس المشّائین» لقب یافته جمله‌هایی یافت می‌شود که درست مخالف این نظریه است. اساساً این مسأله این صورت را از ناحیه «اصالت وجود» یافته و مسأله اصالت وجود و اعتباریت مهیات- چنانکه عن قریب توضیح خواهیم داد- در نزد حکمای پیشین مطرح نبوده، پس چگونه ممکن

و از سوی دیگر همه مهیات و احکام و آثار آنها از آن وجود و واقعیت هستی است زیرا مهیت به واسطه وجود همان مهیت شده و حکم و اثر به واسطه وجود حکم و اثر شده وگرنه هیچ و باطل بوده است، و از این مقدمات باید نتیجه گرفت که:

است آن دسته از حکما در این مسأله نظریه‌ای را صریحا انتخاب کرده باشند.

به هر حال مطابق این نظریه «ملأ» خارج را «وجودات» تشکیل داده است و به عدد انواع مهیات بلکه به عدد افراد انواع مهیات که بر ذهن نمودار می‌شود وجودات است و هر وجود بالذات مباین است با وجود دیگری و هیچ گونه جنسیّت و سنخیّت و وجه اشتراکی بین وجودات نمی‌تواند بوده باشد و تنها وجه اشتراکی که در کار هست این است که از همه این امور متکثره مختلفه که هیچ گونه تناسب و تجانس و سنخیتی بین آنها نیست ذهن ما مفهوم واحدی به نام «مفهوم وجود» انتزاع کرده است والّا بین حقایق وجودیّه هیچ وجه تشابهی در کار نیست.

این نظریه شامل دو جهت است:

۱. وجود امر واحد من جمیع الجهات نیست که هیچ گونه کثرتی در ذات او نباشد (به خلاف نظریه اول) بلکه کثیر و مختلف است یعنی «وجودات» است که خارج را تشکیل داده‌اند نه «وجود».

۲. این «وجودات» متکثره همه با یکدیگر متباین‌اند و هیچ گونه وجه مشابهت و سنخیت و جنسیتی بین آنها در کار نیست (به خلاف نظریه سوم).

دلیل بر قسمت اول اینکه هر چند ماهیات متکثره‌ای که بر ذهن ما نمودار می‌شوند اموری اعتباری هستند ولی به طور قطع، کثرت ذهنی نماینده کثرت واقعی خارجی است زیرا ماهیت ذهنی نماینده وجود خارجی است و همان طوری که امکان ندارد واقعیت خارجی در کار نباشد و ذهن به گزاف تصوری از واقعیت خارجی پیش خود اختراع کند (چنانکه در مقاله ۴ گذشت) همچنین امکان ندارد که واقعیت خارج، واحد محض باشد و ذهن به گزاف ماهیات کثیره از آن واحد حقیقی انتزاع نماید، و اگر وجود که تنها حقیقت عینی است واحد محض بود تصورات مختلف حسی و عقلی ما گزاف و بلا جهت بود. پس قبول نظریه «وحدت وجود» مستلزم تکذیب عقل و حس و انکار یکی از بدیهی‌ترین بدیهیات است.

دلیل بر قسمت دوم همانا بساطت وجود است. توضیح مطلب اینکه اگر بین دو

اولًا مهیات و احکام و آثار ذهنی مهیات در وجود و واقعیت هستی جاری نیست، مانند اینکه مهیت خود به خود (بالذات) کلی بوده و بر افراد غیر متناهی به حسب فرض صادق است مثل انسان که بر هر فرد انسان خارجی و مفروض صادق است

شئ یا بیشتر وجه مشترک و ملاک وحدتی باشد ناچار باید وجه امتیاز و ملاک کثرتی نیز در کار باشد. پس در حقیقت آن شئ مؤلف باشد از مجموع آن ما به الاشتراک و ما به الامتیاز و البته این مطلب در امور مرکبه صادق است نه در بسائط، و چنانکه با برهان اثبات شده و مورد قبول جمیع حکما نیز هست «وجود» بسیط است و امکان ندارد مرکب از ما به الاشتراک و ما به الامتیاز باشد و این گونه ترکیبات از خواص مخصوص ماهیات است، پس ممکن نیست بین وجودی و وجود دیگر وجه مشترک و مشابهتی در کار باشد، پس حقایق وجودیه بسیطه هر یک حقیقتی است جدا و مستقل و مباین با سایر وجودات و هیچ سنخیتی بین آنها در کار نیست. این بود استدلالی که بر تباین و کثرت وجودات می‌توان اقامه کرد.

این استدلال صحیح نیست و پاسخ آن در ضمن بیان نظریه سوم که یگانه نظریه‌ای است که خالی از اشکال و در عین حال بسیار دقیق است روشن خواهد شد.

وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت

مطابق این نظریه وجود که تنها امر عینی و اصیل است حقیقت واحد است ولی دارای درجات و مراتب مختلفه است. ماهیات متکثره و مختلفی که بر عقل و حس نمودار می‌شود گزاف و بلا جهت نیست، از مراتب و درجات وجود انتزاع می‌شود.

وجود به همان دلیلی که ضمن تقریر نظریه بالا گذشت واحد محض نیست، «وجودات» در کار است؛ یعنی نظریه عرفا قابل قبول نیست. این وجودات، متباینات نیستند بلکه مراتب حقیقت واحدند و وجه مشترک و ملاک وحدت دارند لکن داشتن وجه مشترک و ملاک وحدت هر چند مستلزم داشتن وجه امتیاز و ملاک کثرت است ولی مستلزم این نیست که وجه امتیاز مغایر وجه اشتراک باشد تا با بساطت وجود که امری مسلّم و قطعی است منافات داشته باشد. در حقایق وجودیه ما به الاشتراک از سنخ ما به الامتیاز است و اختلاف وجودات از یکدیگر به شدت و ضعف و کمال و نقص

ولی «وجود» این گونه نیست و عین خارجیت و شخصیت می‌باشد. اساساً وجود به چیزی صدق نمی‌نماید و از ماورای خود حکایت نمی‌کند بلکه وجود هر چیزی واقعیت و «خود» اوست.

است و اساساً شدت و ضعف تنها در مورد مراتب حقیقت واحده صادق است و در غیر آن صادق نیست.

حقیقت این است که ادعای طرفداران نظریه دوم مبنی بر اینکه مابه الامتیاز باید مغایر مابه الاشتراک باشد از قیاس وجود به ماهیت ناشی شده و به عبارت دیگر از قیاس گرفتن واقعیت عینی به مفاهیم و معانی ذهنی ناشی شده و حال آنکه تجزیه و تحلیل و تکثیر معانی و مفاهیم به صورت مابه الاشتراک‌ها و مابه الامتیازهای متغایر، از خواص مخصوص ذهن و معلول خاصیت محدود ساختن ذهن است.

خاصیت ذهن محدود ساختن واقعیت عینی است و از لحاظی می‌توان گفت ادراک کردن جز محدود ساختن واقعیت عینی در ظرف ذهن چیزی نیست. همچنانکه مکرر یادآوری کرده‌ایم مطالعه فلسفی درباره «واقعیت» قبل از شناختن ذهن و کیفیت مفهوم سازی ذهن میسر نیست یعنی باید اول جنبه‌هایی را که روی خاصیت مخصوص ذهن برای مفاهیم پیدا می‌شود تشخیص دهیم تا بتوانیم با در نظر گرفتن آن جنبه‌ها به دریافت حقیقی واقعیت نائل شویم. ذهن فی المثل روی خاصیت مخصوص خود مفهوم «عدم» را می‌سازد و این مفهوم را به اشیائی در ظرف خارج نسبت می‌دهد و این نسبتها با واقع و نفس الامر مطابقت دارند ولی به طوری که می‌دانیم عدم در واقع و نفس الامر واقعیتی ندارد و از نسبت دادن مرتبه‌ای از مراتب وجود به مرتبه‌ای غیر از مرتبه واقعی خودش انتزاع می‌شود و همان طوری که در متن بیان شده: «عدم در خارج نسبی است و از نسبت دادن وجودی که در یک ظرف متحقق است به ظرف دیگر، عدم پیدا می‌شود» پس عدم در ظرف ذهن به نحوی است و در خارج به شکل دیگر است.

همچنین است کثرت و تباین مفاهیم و مهیات در ذهن. ذهن کارش محدود ساختن واقعیت است و یا به تعبیر دیگر کارش حدود ساختن از برای واقعیت است و البته این حدود که در ذهن به شکل حدّی ظاهر می‌شوند از هم جدا هستند یعنی هیچ حدی به حد دیگر قابل انطباق نیست و کثرت و تباین حقیقی بین آنها حکمفرماست.

و مانند اینکه مهیت کلیه به واسطه انضمام قیود از کلیت و عموم اولی خود می‌افتد مثل «انسان» و «انسان دانشمند» و «انسان دانشمند نویسنده» که هر اندازه

حکما گفته‌اند مهیات مناط کثرت‌اند و بین آنها «بینونت عزلی» حکمفرماست ولی واقعیت عینی در ظرف خویشتن همه آن امور متباینه را به شکل دیگر در خود گنجانیده است. در مقام تمثیل می‌توان به دریا و امواج و اشکالی که در سطح دریا پیدا می‌شود متمثل شد. هر یک از اشکالی که در سطح دریا پیدا می‌شود با شکل دیگر متباین است ولی خود دریا که این اشکال و امواج مظاهر و مجالی او هستند یک حقیقت واحد است و در عین وحدت با حرکات جزری و مدّی و کمون و بروزهایی اشکال و امواج مختلفی را پدید آورده است. به هر حال این خاصیت وجود را ما به نام «تشکیک» می‌نامیم و چون از مختصات وجود است، مشابه و نظیر واقعی ندارد که به عنوان مثال و نمونه ذکر شود ولی از چند مثال تقریبی به منظور رفع استیحاش از اینکه ما به الاشتراک از سنخ مابه الامتیاز باشد می‌توان استفاده کرد:

الف. مراتب اعداد که کثرت غیر متناهی را تشکیل می‌دهند مابه الامتیازشان از سنخ مابه الاشتراک است زیرا اعداد از ۲ تا لانهایت، مابه الاشتراک‌شان همان عددیّت است و عدد یعنی مجموعه‌ای از وحدات، پس هر عددی با عدد دیگر در این جهت شریک است که هر دو مجموعه‌ای از وحدتها هستند و البته هر عددی از عدد دیگر متمایز است زیرا واضح است که عدد ۴ غیر از عدد ۵ و عدد ۶ غیر از عدد ۷ است و همچنین ... اما مابه الامتیاز هر عددی از عدد دیگر با مابه الاشتراک آنها مغایر نیست یعنی از دو سنخ و از دو جنس نیست زیرا امتیاز هر عددی از عدد دیگر به اضافه شدن واحد یا واحدهایی است؛ یعنی همان چیزی که مناط عددیّت و مناط اشتراک اعداد است مناط اختلاف و کثرت و امتیاز آنها واقع شده و روی همین خاصیت است که اعداد بالطبع در طول یکدیگر قرار می‌گیرند (نه در عرض) و «مراتب» تشکیل می‌دهند و هر عددی مرتبه‌ای را اشغال می‌کند که فوق بعضی و دون بعضی دیگر است؛ یعنی افراد ماهیت عدد افراد طولی است نه عرضی و البته اگر مابه الامتیاز از غیر سنخ مابه الاشتراک بود افراد طولی معنا نداشت بلکه هیچگاه کمال و نقص در افراد نوع واحد معنا نداشت، بلکه می‌توان گفت کمال و نقص در هیچ موردی مصداق نداشت.

قیود زیادتر می‌شود دایره مفهوم تنگتر می‌گردد، ولی «وجود» این حال را ندارد زیرا قید خارج از وجود که به وجود ضم شود تصور ندارد چنانکه گذشت.

ب. از مثال عدد نزدیک‌تر مثال نور قوی و ضعیف است. نور قوی و ضعیف در اصل حقیقت نوریّت با هم شریکند و در عین حال نور قوی و ضعیف با هم فرق دارند و از یکدیگر متمایزند. این تمایز به شدت و ضعف است ولی شدت و ضعف نور خارج از حقیقت نور نیست یعنی نه این است که نور در اثر اختلاط غیر نور به نور دارای شدت یا ضعف شده و نور شدید مرکّب است از نور و غیر نور یا نور ضعیف مرکّب است از نور و غیر نور. پس مابه الاشتراک نور قوی و ضعیف همانا خود نوریت است و مابه الامتیاز آنها نیز تراکم و عدم تراکم نور است و تراکم نور امری خارج از نور نیست که با نور مختلط شده باشد.

ج. از مثال نور بهتر و خالی از مناقشه‌تر مثال حرکت سریع وبطیء است. حرکت سریع و بطیء هر دو حرکتند و وجه مشترکشان همانا حرکت و انتقال است و بالضروره حرکت سریع مغایر است با حرکت بطیء و مابه الامتیاز حرکت سریع از حرکت بطیء‌تر از خود به «سرعت» است ولی وقتی که سرعت را تحلیل می‌کنیم می‌بینیم از غیر جنس حرکت نیست یعنی مثلًا از قبیل گرمی و سفیدی و شکل نیست که ضمیمه جسم و ملحق به جسم شده باشد بلکه سرعت حرکت، افزایش و وفور حرکت است و بدیهی است که وفوریک شئ هر چند مفهوما غیر خود آن شئ است و ذهن به آنها حالت صفت و موصوف می‌دهد ولی مصداقا مغایر با او نیست. مثال حرکت نزدیک‌ترین مثالها به مطلب است و می‌توان گفت که مثال از نوع ممثل است.

در مقاله ۱۰ که از «حرکت» بحث خواهد شد این حقیقت نیز روشن می‌شود.

علیهذا دلیلی که برای اثبات «تباین وجودات» اقامه شده از راه اینکه جهت اشتراک همواره باید مغایر جهت امتیاز باشد ناتمام است.

گذشته از ناتمامی آن دلیل، ادّله‌ای نیز هست بر اینکه فرضیه «تباین وجودات» غلط است و تنها نظریه قابل قبول همانا نظریه سوم است که ما از آن به نظریه «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» یا «تشکیک وجود» تعبیر می‌کنیم. آن ادّله از این قرار است:

الف. اگر وجودات، حقایق متباینه بوده باشند هیچ گونه مناسبت و ارتباط واقعی

و مانند اینکه ترکیب ذاتی، عرضی، جوهر، عرض، نوع، جنس، فصل و غیر اینها از خواص «مهیت» بوده و در «وجود» جاری نیست و همچنین وجود، هیچ گونه ترکیب خارجی نمی‌شود داشته باشد زیرا هر جزئی که برای وجود فرض شود باز

بین وجودات نخواهد بود زیرا طبق آن فرض وجودات همه نسبت به یکدیگر بیگانه محض هستند و نسبت تمام وجودات با یکدیگر متساوی است و آن نسبت متساوی همانا نسبت نداشتن با یکدیگر است و حال آنکه در میان وجودات ارتباط واقعی و نظام حقیقی در کار است و بعضی از وجودات با بعضی دیگر نسبت و رابطه واقعی دارند که آن نسبت و رابطه را با بعضی دیگر ندارند. در میان وجودات رابطه علّی و معلولی در کار است و این رابطه واقعی است (نه ذهنی) و این رابطه واقعی چنانکه واضح است- و در مقاله ۹ که از «علت و معلول» بحث می‌شود توضیح بیشتری خواهد آمد- خارج از وجودات اشیاء نیست و حال آنکه طبق نظریه «تباین وجودات» می‌بایست هیچ نسبتی بین آنها در کار نباشد. پس نظریه تباین وجودات مستلزم انکار قطعی روابط علّی و معلولی اشیاء است.

ب. ما ماهیات را دسته بندی می‌کنیم و آنها را در ده مقوله- یا بیشتر یا کمتر- جمع می‌کنیم یعنی برای ماهیات وجه مشترک یا وجوه مشترک پیدا می‌کنیم و هر یک از مقولات، مابه الاشتراک عده کثیری از انواع و اجناس است همان طوری که هر یک از اجناس، مابه الاشتراک عده‌ای از انواع و هر یک از انواع، مابه الاشتراک عده‌ای از افراد است. هر چند ماهیات ساخته ذهن می‌باشند و این دسته بندیها با این شکل روی خاصیت مخصوص مفهوم سازی ذهن صورت می‌گیرد و واقعیت عینی را نمی‌توان با این ترتیب و با این اشکال پنداشت ولی بالضروره این جهت که هر دسته‌ای از ماهیات تحت یک جنس در می‌آیند و عده‌ای از اجناس تحت یک مقوله در می‌آیند گزاف و بلا جهت نیست بلکه یک منشأ خارجی از وجود دارند و اگر وجودات، متباینات صرف باشند می‌بایست تمام ماهیات نیز متباین با یکدیگر باشند و هر مفهومی مستقلًا مقوله‌ای بوده باشد؛ و به عبارت دیگر همان طوری که کثرت و تمایز ماهیات از یکدیگر نماینده یک نوع کثرتی در وجود است و روی همین جهت نظریه عرفا را مبنی بر وحدت محض وجود باطل شناختیم، اتحاد و اشتراک ماهیات در جنس واحد و در مقوله واحد نماینده یک نوع اشتراک و وحدتی در وجود و واقعیت است.

همان وجود و واقعیت است، و از این نکته باید نتیجه گرفت که: «وجود بسیط محض و خالص است».

ثانیاً حقایق گوناگون مهیات و خواص و آثار خارجی آنها اگر چه حقیقتا از آن وجود و در وجودند ولی در مرحله واقعیت شکل دیگر به خود می‌گیرند؛ مثلًا آتش

البته نحوه اشتراک و اختلاف در وجودات با نحوه اشتراک و اختلاف در ماهیات مختلف است ولی اشتراک و اختلاف در وجودات است که در ذهن روی خاصیت مخصوص ذهن به صورت دیگری جلوه می‌کند.

ج. در مبحث «حرکت» تحقیق خواهد شد که فرض «اصالت مهیت» و همچنین فرض «تباین وجودات» با حرکات اشتدادی و استکمالی که در «واقعیت» هست منافی است و چون وقوع حرکت و وقوع استکمال و اشتداد در حرکت، امری قطعی و غیر قابل تردید است پس، از فرض اصالت مهیت و همچنین از فرض تباین وجودات برای همیشه باید دست کشید.

د. ما در ذهن خود از «وجود» مفهوم واحدی داریم که بر همه وجودات عینی قابل انطباق است و بدیهی است که انطباق مفهومی بر مصداقی گزاف و بلا مناط امکان پذیر نیست یعنی می‌بایست یک جهتی در مصداق باشد که به اعتبار آن جهت آن مفهوم بر آن مصداق منطبق می‌شود و الّا می‌بایست هر مفهومی بر هر مصداقی قابل انطباق باشد و یا هیچ مفهومی بر هیچ مصداقی قابل انطباق نباشد. مفهوم «وجود» مفهومی است که بالضروره بر همه وجودات عینی قابل انطباق است و اگر این وجودات هر یک حقیقتی مباین و بیگانه مطلق از سایر وجودات باشد یک جهت مشترکی که مناط انطباق مفهوم وجود بر مصادیق وی باشد در کار نبود و قهراً این مفهوم بر آن مصادیق قابل انطباق نبود و حال آنکه بالضروره قابل انطباق هست.

پس در مسأله تحقیق در وحدت و کثرت واقعیت عینی، یگانه نظریه‌ای که قابل قبول است، هم نظام خارجی عینی موجودات را می‌تواند توجیه کند و هم نظام ذهنی مفاهیم و ماهیات را، هم با عقل سازگار است و هم با حس، همانا نظریه «تشکیک وجود» است و اینکه ما این نظریه را به نام «نظریه وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» نامیدیم از آن جهت است که ملاک کثرت بیرون از ملاک وحدت و ملاک وحدت بیرون از ملاک کثرت نیست. روی این نظریه حقیقت وجود هم واحد شخصی

چوب را می‌سوزاند و انسان سیب را به خون تبدیل می‌نماید ولی اگر از این مهیتها صرف نظر کرده به سوی متن واقعیت هستی برگردیم واقعیت از واقعیت دیگر سلب واقعیت یا تغییر واقعیت نمی‌دهد زیرا واقعیت از خودش سلب نمی‌شود و چیز دیگری جز خود واقعیت نیست که به وی تبدیل شود.

است و هم کثیر شخصی؛ اگر نظر به اصل حقیقت ساری در جمیع مراتب بیندازیم واحد بالشخص است و اگر نظر به مراتب و درجات بیندازیم کثیر بالشخص است.

□

در این مقاله مجموع مسائلی که به نام «مسائل وجود» ذکر شده دوازده مسأله است و ما هفت مسأله آنها را کاملا توضیح دادیم.

از هفت مسأله گذشته دو تای آنها فوق العاده با اهمیت است و از نظر دخالتی که آن دو مسأله در سرنوشت فلسفه دارند هیچ مسأله‌ای به پایه آنها نمی‌رسد. آندو عبارت بود از «اصالت وجود» و «تشکیک وجود». اهمیت پنج مسأله دیگر (بداهت وجود، تحلیل ذهن هر واقعیت خارجی را به دو مفهوم: مهیت و وجود، مغایرت مفهوم وجود با مهیت، اشتراک معنوی وجود، حقیقت وجود با علم حصولی قابل معلوم شدن نیست) از لحاظ دخالت و جنبه مقدّمیّتی است که نسبت به دو مسأله نامبرده دارند.

از مسائل دوازده گانه وجود پنج مسأله دیگر باقی ماند که عبارت است از:

۱. خواص ذهنی وجود در مهیات جاری نیست.

۲. خواص خارجی مهیات از آن وجود است و در وجود به شکل دیگری مغایر با شکلی که این خواص در ذهن با مهیات دارند در می‌آید.

۳. موجود هیچگاه معدوم نمی‌شود.

۴. تحقق عدم در خارج نسبی است.

۵. مطلق هستی قابل زوال و انعدام نیست.

خواننده محترم اگر وارد باشد می‌داند که این پنج مسأله چه نقش مهمی در عالم فلسفه دارند. این پنج مسأله به منزله نتیجه دو مسأله اساسی فوق الذکر (اصالت وجود- تشکیک وجود) و بالاخص مسأله اصالت وجود می‌باشند. پس در حقیقت از دوازده مسأله وجود برخی به منزله مقدمه «اصالت وجود» و برخی به منزله نتیجه آن است.

ثالثاً اگر چه اشیاء واقعیت‌دار (مهیات موجوده) نظر به ذاتشان غیر از واقعیت هستی هستند و نسبتشان به واقعیت و ارتفاع واقعیت (وجود و عدم) مساوی است و می‌شود با هر یک از دو صفت «هستی» و «نیستی» متصف شوند مثلًا بگوییم انسان

ما در مورد پنج مسأله اخیر عجالتا توضیحی نمی‌دهیم و به همان اندازه که در متن بیان شده قناعت می‌کنیم زیرا آنچه قبلًا در مورد اصالت وجود و تشکیک وجود گفته شد و مخصوصاً آنچه در ضمن مسأله تشکیک وجود در مورد کیفیت مفهوم سازی ذهن و اختلافی که قهراً روی خاصیت مخصوص ذهن بین مفاهیم و مصادیق آنها پیدا می‌شود بیان کردیم برای پی بردن به این پنج مسأله کافی است.

بعلاوه در مقالات ۸ و ۹ و ۱۰ مطالبی خواهد آمد که در آنجا خواه و ناخواه مسائل بالا توضیح داده خواهد شد و مخصوصاً در مقدمه مقاله ۸ که از «ضرورت و امکان» بحث می‌شود درباره دو مسأله از این مسائل پنجگانه که اهمیت بیشتری دارد یعنی اینکه «موجود معدوم نمی‌شود» و اینکه «تحقق عدم در خارج نسبی است» مفصلا بحث خواهد شد، و اگر بخواهیم به توضیح کامل این مسائل پنجگانه بپردازیم با در نظر گرفتن اینکه قسمتی از مطالب مقالات آینده را باید به اینجا بیاوریم دنباله مطلب بسیار طولانی خواهد شد. علیهذا عجالتا صرف نظر می‌کنیم.

چیزی که لازم است مجددا یادآوری کنیم این است که اصل عمده‌ای که همه این مسائل و عده دیگر از مهمات فلسفه را حل می‌کند همانا مسأله «اصالت وجود و اعتباریت مهیت» است و این مسأله است که قیافه عمومی فلسفه را یکباره تغییر می‌دهد و به حل مشکلات زیادی کمک می‌کند.

خواننده محترم باید ذهن خود را برای درک و فهم و قبول این مسأله آماده کند و در مقدمات و نتایج آن تدبر نماید. ما در مقالات آینده نیز هر جا که مناسبتی پیش آید برای آنکه ذهن خوانندگان محترم را بیشتر روشن کنیم با عبارات دیگر و طرز تقریرهای دیگری این مسأله را بیان خواهیم کرد و مطمئن هستیم که در مورد این مسأله هر اندازه کوشش به خرج دهیم زیاد نخواهد بود. صدر المتألهین که قهرمان این مسأله است در کتب خویش مکرر از این مسأله یاد می‌کند و در ابواب مختلف با طرز تقریرها و دلائل متعدد آن را ذکر می‌کند. در یکی از تعلیقات حکمهٔ الاشراق که نسبتاً بسط زیادتری در اطراف این مطلب می‌دهد می‌گوید:

هست و انسان نیست؛ ولی خود واقعیت هستی، مقابل خود را (نیستی) بالذات نپذیرفته هرگز با وی متصف نمی‌شود یعنی هستی نیستی نمی‌شود (با حفظ وحدت در جمیع شرایط).

«ما سخن را در اطراف این مطلب بسط دادیم (هر چند آنچه نگفتیم بیش از آن چیزی است که گفتیم) به جهت آنکه بسیار شریف و ذیقیمت و فوق العاده غامض است و از مهم‌ترین مقاصد و سزاوارترین آنهاست که بذل مساعی در تحصیل آن بشود.»

سپس مشار الیه به این شعر عربی متمثل می‌شود:

لئن کان هذا الدّمع یجری صبابهً على غیر لیلی فهو دمع مضیّع

خواننده محترم از آنچه گذشت دریافت که مسأله اصالت وجود، هم جنبه علم‌النفسی دارد هم جنبه فلسفی، زیرا هم جنبه عینی دارد هم جنبه ذهنی؛ از یک طرف تحقیق درباره واقعیت عینی است و از طرف دیگر درباره قوه عقل و ادراک و کیفیت تحلیل و انتزاع ذهن.

مکرر گفته‌ایم که مطالعه فلسفی درباره واقعیت عینی قبل از شناختن ذهن و کیفیت مفهوم سازی ذهن میسر نیست و ما تا ذهن را از این جهت نشناسیم نمی‌توانیم «فلسفه» داشته باشیم. روان شناسی جدید با همه پیشرفتهای ارجمند و ذیقیمتی که در قسمتهای مختلف این علم نصیبش شده متأسفانه تا آنجا که مطالعاتی کرده و اطلاعاتی به دست آورده‌ایم در این قسمت که ما آن را «فصل فلسفی روانشناسی» می‌خوانیم بسیار کوتاه و ناتوان است. علت مطلب هم واضح است و آن این است که متدی که مورد استفاده روان‌شناسی است و در سایر قسمتها مفید است در این قسمت مورد استفاده نیست، در این قسمت از متد و طرز تحلیل دیگری باید استفاده کرد که نمونه آن را خواننده محترم در این مقاله می‌بیند.

بخش روانشناسی فلسفه، اختصاصی به مسائل وجود ندارد، در سایر قسمتها نیز هست و هر یک در مورد خود شرح داده خواهد شد.

□

البته مراد ما نه این است که چیزی که روزی موجود شد روز دیگر معدوم نمی‌شود چنانکه جهان هستی پر از این حوادث است، بلکه مراد این است که چیزی که با شرایط معیّنی واقعیت هستی را یافت دیگر با حفظ عین شرایط، محال است که نیست و نابود شود؛ مثلًا درخت بید معیّنی که در آب معیّن و هوای معیّن و زمین

در خاتمه بی‌مناسبت نیست از جنبه تاریخی مسائل وجود نیز بحث مختصری بکنیم. سابقا معمول نبود که در کتب فلسفه از جنبه تاریخی مسائل نیز بحثی به میان آورند و تاریخ مسائل یعنی ابتدای پیدایش نظریه‌ها و تحولاتی که در دوره‌های مختلف در نظریه‌ها پیدا شده بیان نمایند. مخصوصاً در مشرق زمین این جهت به کلی مهجور و متروک و مورد غفلت اهل نظر بود. این قسمت اختصاص به فلسفه ندارد، در سایر قسمتها از طب و منطق و ریاضیات و ادبیات و فقه و اصول و حدیث نیز همین طور بود. علمای مشرق زمین که در فنی وارد می‌شدند فقط به جنبه‌های نظری مسائل می‌پرداختند و نظر به جنبه‌های تاریخی آنها نداشتند. روی این جهت، نظریه‌ها در کتب طرح می‌شد ولی روشن نبود که این نظریه را چه کسی ابراز داشته و چه کسی آن را تکمیل کرده است و اگر احیانا نام کسی در ضمن مسائل برده می‌شد نه از نظر تحقیق درباره مبدأ و نشوء و نموّ یک فکر بود بلکه از نظرهای دیگری بود چنانکه بر کسانی که واردند پوشیده نیست؛ و روی این جهت، تاریخ حیات علوم و فنون روشن نمی‌شد. در تحولات جدید اروپایی یکی از موضوعات مفیدی که نظر دانشمندان را جلب کرد مطالعه تاریخ حیات علوم و فنون بود. در دوره جدید علاوه بر اینکه کتب و رسالات مستقل در این موضوعات نوشته می‌شود معمول این است که در متن کتب علمی و حتی کتب درسی انتساب مسائل به پدید آورندگان و تکمیل کنندگان آنها روشن می‌شود.

عدم توجه به جنبه‌های تاریخی مسائل موجب شده که متخصصین فنون نیز از این قسمتها بی خبر بمانند و احیاناً اشتباهات عظیمی به آنها دست بدهد. مثلًا اگر کسی به کتب فلسفه از قبیل شرح منظومه حکیم سبزواری و غیره مراجعه کند و مسائل وجود را مورد نظر قرار دهد چنین می‌پندارد که از دو هزار و چهار صد سال پیش که مکتب مشّاء و مکتب اشراق تأسیس شده مسأله اصالت وجود و اصالت مهیت مطرح بوده و مشّائین اصالت وجودی و اشراقیّین اصالت ماهوی بوده‌اند و همچنین از همان

معیّن و در زمان معیّن سبز و موجود شد هرگز همین قطعه معیّن زمان را با حفظ بقیه شرایط، از وجود آن تهی و خالی نمی‌شود فرض کرد، چنانکه این نظر در حوادث گذشته و سپری شده پیش ما قابل ملاحظه می‌باشد. ما بی تأمل می‌گوییم حوادثی را که مثلاً دیروز اتفاق افتاده نمی‌شود تغییر داده و یا از جای خود تکان داد.

زمانها مسأله وحدت و کثرت وجود به همین صورتی که امروز مورد مطالعه است، یعنی با توجه به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، مطرح بوده و حکمای مشّاء قائل به کثرت وجود بوده‌اند و حکمای ایران باستان قائل به تشکیک وجود بوده‌اند و حال آنکه وقتی انسان به کتب فلسفه از چهار قرن پیش به آن طرف مراجعه می‌کند اسمی از اصالت مهیت نمی‌یابد و اگر احیانا در بعضی کتب که از دوره ابن سینا به بعد تألیف یافته بحثی از اعتباریت وجود و اینکه وجود از معقولات ثانیه است به میان آمده و دلائلی آورده شده نه به آن معنی و مفهومی است که اخیراً در مبحث اصالت وجود و اصالت مهیت قصد می‌شود چنانکه عن قریب توضیح خواهیم داد. در دوره‌های قبل از آن دوره حتی این قدر هم بحث نشده است. در دوره‌های اولیه‌ای که فلسفه یونان به عربی ترجمه شده مسائل وجود خیلی محدود بوده و بحثی از مسائل اساسی به میان نیامده است. در رساله ما بعدالطبیعه ارسطو که به «کتاب الحروف» معروف است و سرچشمه اصلی فلسفه اولی محسوب می‌شود از مسائل وجود تنها مسأله‌ای که دیده می‌شود مسأله اشتراک معنوی و اشتراک لفظی وجود است.

در رسالات ابو نصر فارابی مسأله مغایرت وجود با مهیت نیز که به نام «زیادت وجود بر مهیت» معروف است عنوان می‌شود و علی الظاهر بحث حکما از «زیادت وجود بر مهیت» عکس العمل نظریه‌ای است که برخی متکلمین در مورد عینیت وجود با مهیت داشته‌اند و همچنین بحث زیادت وجود بر مهیت منجر به پدید آمدن مبحث اصالت مهیت و اصالت وجود شده. نظریه عینیت وجود با مهیت منسوب به ابو الحسن اشعری و ابوالحسین بصری از متکلمین است و مخصوصاً نام ابو الحسن اشعری در اینجا زیاد برده می‌شود. از کتب و رسالات شیخ اشعری عجالتا چیزی در دست ما نیست که مستقیماً حال را تحقیق کنیم ولی صاحب مواقف قاضی عضد ایجی مدعی است که انتساب این نظریه به شیخ اشعری صحیح نیست، چیزی که هست شیخ اشعری با حکما در مسأله وجود ذهنی مخالف است و مدعی است که عین ماهیات

و از همینجا باید نتیجه گرفت که تحقق عدم در خارج، نسبی است یعنی از نسبت دادن وجودی که در یک ظرف متحقق است به ظرف دیگر، عدم پیدا می‌شود؛ مثلًا ما نمی‌توانیم بگوییم «فلان شیئ که دیروز بود دیروز نبود» ولی می‌توانیم بگوییم «فلان شیئ که دیروز بود فردا نیست» یا «فلان شیئ که در این اطاق است در اطاق دیگر نیست».

اشیاء در اذهان حاصل نمی‌شوند (بر خلاف نظریه حکما) پس در ذهن ماهیتی نیست که با وجود مغایر باشد یا نباشد.

به هر حال چه این نسبت به شیخ اشعری صحیح باشد و چه نباشد بحث حکما از «زیادت وجود بر مهیت در ذهن» عکس العمل بحثهای کلامی دایر بر عینیت وجود با مهیت در ظرف ذهن است.

بعداً این مسأله، مسأله دیگری را به دنبال خود کشانیده و آن اینکه بعد از اینکه مسلّم شد که وجود در ظرف ذهن نه عین ماهیت است و نه جزء آن بلکه مغایر و زائد بر آن و به عبارت دیگر عارض آن است، آیا در ظرف خارج چگونه است؟ آیا وجود در خارج نیز امری زائد و علاوه بر مهیت است یا آنکه در خارج عین آن است؟ در پاسخ این سؤال البته حکما پاسخ داده‌اند که وجود در خارج عین مهیت است و ممکن نیست که وجود و مهیت در خارج مغایرت داشته باشند. بعداً سؤال دیگری پیش آمده که دو چیزی که در ذهن نه عین یکدیگرند و نه یکی از آنها جزء دیگری است چگونه ممکن است در خارج عین یکدیگر بوده باشند؟ در پاسخ این سؤال بحث انتزاعی بودن وجود و اینکه وجود از معقولات ثانیه است به میان آمده و دلائلی آورده شده که «وجود» مفهومی انتزاعی است و مفاهیم انتزاعی ما بحذاء جداگانه از منشأ انتزاعشان ندارند. در این مرحله است که سخن انتزاعی بودن و اعتباری بودن وجود به میان می‌آید. شیخ اشراق در حکمهٔ الاشراق دلائل بسیاری اقامه می‌کند که «وجود» مفهومی انتزاعی و اعتباری است، ولی همچنانکه گفتیم شیخ اشراق نیز این مطلب را تحت عنوان «زیادت وجود بر مهیت در خارج» عنوان می‌کند (نه تحت عنوان «اصالت وجود و اصالت مهیت»). در این مرحله هنوز سخن از این است که وجود در خارج امری علاوه بر مهیت نیست زیرا امری اعتباری است، و چنین تصور می‌شده که اگر وجود امری اعتباری و انتزاعی نباشد لازم می‌آید که در خارج امری علاوه بر مهیت بوده

توضیح

فرضیه لاوازیه دانشمند معروف که می‌گوید: «موجود معدوم نمی‌شود و معدوم موجود نمی‌شود» به حسب مفهوم غیر از نظریه‌ای است که بیان شد زیرا این دانشمند این فرضیه را از ابحاث مادیه استفاده کرده و خود نیز در علوم مادیه بحث

باشد؛ یعنی این مسأله به صورت دوران امر بین «اصالت مهیت» و «اصالت وجود» مطرح و مفهوم نبوده. در مرحله دیگر این بحث دقیق‌تر می‌شود و آن مرحله در کتب محقق میر محمد باقر داماد متوفّی در سال ۱۰۴۰ هجری دیده می‌شود. در این مرحله بحث از این است که اگر وجود امری اعتباری نباشد و امر حقیقی باشد لازمه‌اش این نیست که در خارج علاوه بر مهیت باشد بلکه لازمه‌اش این است که «ماهیت» امری اعتباری و ذهنی باشد. در این مرحله رسما بحث «اصالت وجود و اصالت مهیت» به همین صورتی که امروز مورد مطالعه ماست طرح می‌شود و محقق داماد که خودش قائل به اصالت مهیت است رسماً از اصالت مهیت در تحقق و در جعل نام می‌برد و از آن دفاع می‌کند؛ و بعداً نوبت به شاگرد وی صدرالمتألهین می‌رسد و او ابتدا از استاد خویش پیروی می‌کند و قائل به اصالت مهیت می‌شود ولی بعداً متوجه می‌شود که اصالت مهیت قابل قبول نیست و یگانه راهی که قابل قبول است و براهینی نیز آن را تأیید می‌کند و بعلاوه مشکلات عظیم فلسفه را حل می‌کند اصالت وجود است و براهین متعددی بر «اصالت وجود» اقامه می‌کند و بعد از وی این مطلب به صورت قطعی و غیر قابل تردید در می‌آید و به واسطه اهمیتی که دارد سرنوشت فلسفه را تغییر می‌دهد.

علیهذا پس در رساله ما بعد الطبیعه ارسطو تنها بحث از «اشتراک معنوی وجود» به میان بوده و در قرن سوم و چهارم هجری در مقابل عقاید متکلمین بحث «زیادت وجود بر مهیت» به میان آمده و به تدریج از اینکه «وجود، ذاتی مهیت نیست یعنی جزء مهیت نیست» بحث شده (ابن سینا این قسمت را بحث کرده) و بعد موضوع «عینیت و مغایرت وجود با مهیت در خارج» جلب نظر کرده (این قسمت نیز از مطاوی کلمات ابن سینا استفاده می‌شود) و سپس درباره انتزاعی بودن و اعتباری بودن وجود بحث

می‌کند و موضوع این علوم «ماده» است و در نتیجه ماده را مساوی با وجود گرفته و در همه اختلافات خارجی در صدد تجزیه و تحلیل اجسام از جهت ماده است و ناچار نظر به وحدت نوعی ماده، فعالیتهای علمی وی در مورد همه اختلافات ماده یکنواخت را نشان می‌دهد و از این روی همه اختلافات را بسته به اختلاف ترکیبات ماده تشخیص داده و در همه موارد یک نوع واحد (ماده یکنواخت) یافته فرضیه گذشته را وضع می‌کند. پس معنی فرضیه وی این خواهد بود که هر ماده که به واسطه ترکیب خاصی به صورتی افتاد پس از انحلال ترکیب، باز باقی است.

شده بدون آنکه ملازمه اعتباریت وجود با اصالت مهیت و ملازمه اصالت وجود با اعتباریت مهیت مورد توجه واقع شده باشد (همان طوری که از بحثهای شیخ اشراق استفاده می‌شود)، بعداً در دوره محقق داماد رسماً از «اصالت مهیت و اصالت وجود» بحث شده و به وسیله صدرالمتألهین «اصالت وجود» به صورت قطعی در آمده است.

صدرالمتألهین سخت اظهار تعجب می‌کند از اینکه شیخ اشراق از یک طرف قائل به اصالت ماهیت و اعتباریت وجود می‌شود و از طرف دیگر تحت عنوان «نور» اظهاراتی می‌کند که هیچ گونه با اصالت ماهیت سازگار نیست بلکه آنچه را او تحت عنوان «نور» برای حقیقت نور بیان می‌کند همان است که یک فیلسوف اصالت وجودی برای حقیقت وجود می‌تواند بگوید.

ولی حقیقت این است که توجه به کیفیت تحول و تکامل مسائل وجود و اینکه مفهوم شیخ اشراق از انتزاعی بودن وجود با آنچه بعداً از اصالت ماهیت قصد کرده و می‌کنند فرق می‌کند و همچنین آنچه شیخ اشراق یا پیشینیان نسبت به «نور» اظهار داشته‌اند با آنچه یک فیلسوف اصالت وجودی که ماهیات را اعتبارات ذهن می‌داند از «حقیقت وجود» قصد می‌کند فرق می‌کند، این تعجب خود به خود رفع می‌شود.

به طور قطع مسأله «اصالت وجود و اصالت مهیت» به این صورتی که امروز مورد مطالعه حکماست در سابق مطرح نبوده. اگر ما از انتسابات سربسته‌ای که متأخرین داده‌اند صرف نظر کنیم و آنها را حمل به عدم توجه به تاریخ تحول علوم بکنیم و شخصاً به متون کتب فلاسفه مراجعه کنیم و دوره به دوره مسائل مورد نظر را مقایسه کنیم حقیقت بالا روشن می‌شود.

متأخرین حکما سربسته «اصالت وجود» را به مشّائین نسبت می‌دهند. اگر مشّائین از قدیم چنین عقیده‌ای داشته‌اند می‌بایست ابن سینا که «رئیس المشّائین»

مثلًا اگر بگوییم «این درخت بید که امروز موجود است معدوم نمی‌شود» معنی این سخن نظریه فرضیه لاوازیه این است که ماده معیّنی که در تحت شرایط معیّنه امروز شکل درخت بید سبز به خود گرفته پس از انحلال ترکیب درخت باز همان ماده است که بود و از میان نمی‌رود.

ولی فیلسوف معنی مثال را این گونه می‌فهمد که «امروز که با وجود درخت بید با شرایط معیّنه اشغال شده، دیگر با عدم آن اشغال نخواهد شد».

لقب یافته صریحا این عقیده را قبول یا لااقل نقل کرده باشد و حال آنکه هر کسی در این باب یک نوع عقیده برای ابن سینا قائل است. صاحب مواقف در مسأله «زیادت وجود بر مهیت» که موضوع انتزاعی بودن وجود را بیان می‌کند می‌گوید:

«ابن سینا در شفا تصریح دارد که «وجود» از معقولات ثانیه است و مابحذائی در خارج علاوه بر مهیات که معقولات اولیه‌اند ندارد.»

ایضاً نامبرده در مبحث «بداهت وجود» می‌گوید:

«حق در نزد حکما این است که وجود و نقیض وی متصف به عدم می‌شوند. وجود از معقولات ثانیه است که در خارج واقعیت ندارد و موجود نیست و هر چیزی که موجود نیست معدوم است زیرا واسطه‌ای بین موجود و معدوم در کار نیست.»

و اگر مشّائین رسماً قائل به اصالت وجود بودند و در آن عهدها رسماً این مسائل مطرح بود ممکن نبود که صاحب مواقف چنین استنباط کند که جمیع حکما قائل به انتزاعی بودن وجود هستند.

خود صدرالمتألهین در اسفار می‌گوید:

«من خودم در سابق قائل به اصالت مهیت بودم و شدیدا از قدما دفاع می‌کردم و معتقد بودم که همه آنها قائل به اصالت مهیت بوده‌اند تا آنکه خدا مرا هدایت کرد و به طور وضوح بر من ثابت شد که اصالت با وجود است.»

مشار الیه بعداً که اصالت وجودی می‌شود عیناً روش سابق خویش را تکرار می‌کند یعنی به شدت از قدما دفاع می‌کند و می‌گوید همه آنها اصالت وجودی بوده‌اند.

و همچنین نظریه دیگر طبیعی که این فرضیه را تکمیل می‌کند (هر حادثه که در جهان هستی اتفاق می‌افتد هرگز از میان نمی‌رود) نظر به بیان گذشته مفهومش این است که چون هر عمل عکس العملی دارد که خود نیز عملی است و عکس العمل دیگری دارد و همچنین ... به وسیله تبدیل قهقرائی می‌توان حادثه نخستین را پیدا کرد یعنی حادثه‌ای مانند حادثه گذشته به وجود آورد (نه عین آن) وگرنه شرایط زمانی و مکانی هر حادثه باید از کار بیفتد و در این صورت ناموس علّیت و معلولیّت باطل گردیده و نظام خارج و ذهن سپری خواهد شد.

و به پاره‌ای از جمله‌ها که در مواردی گفته شده و بوی اصالت وجود از آنها استشمام می‌شود استناد می‌کند؛ و البته این خود دلیل واضحی است بر مطالب ما زیرا اگر مسأله اصالت وجود مثل پاره‌ای از مسائل در نزد قدما مطرح بود خود صدرالمتألهین که در دو زمان دو عقیده دارد درباره قدما دو عقیده متضاد پیدا نمی‌کرد. به طور قطع مسأله اصالت وجود و اصالت ماهیت و همچنین مسأله وحدت و کثرت وجود به صورت دو مسأله روشن که حدود و مقدمات و لوازم آنها کاملًا در نظر گرفته شده باشد در قدیم موجود نبوده، چیزی که هست این است که احیاناً در کتب بعضی از حکما کلماتی یافت می‌شود که دلالت بر اصالت وجود می‌کند مثل برخی کلمات ابن سینا یا کلمات خواجه نصیرالدین طوسی، ولی با توجه به سایر عقایدی که این دانشمندان در سایر مسائل اظهار داشته‌اند روشن می‌شود که اگر احیانا در مورد بخصوصی وجود را به صورت امری اصیل و ماهیت را به صورت امری اعتباری تلقی کرده‌اند به جمیع مقدمات و نتایج و لوازم این مطلب توجه نداشته‌اند.

لازم است گفته شود که در طول زمانی که [حکما] درباره وجود بحث کردند عرفا از راه دیگری درباره وجود بحث کردند. عرفا وجود را با نظر یک مفهوم اعتباری و انتزاعی نگاه نمی‌کردند بلکه وجود را یگانه حقیقت می‌پنداشتند. البته سخن عرفا روی اصول دیگری که مبتنی بر کشف و شهود بود ادا می‌شد یعنی عرفا بحث عقلی به عنوان «اصالت وجود و اعتباریت مهیت» نداشتند، فقط سخنانی داشتند که با اصالت وجود سازگار بود. صدر المتألهین که قائل به اصالت وجود شد و آن را با براهین عقلی و فلسفی اثبات کرد از آراء و عقاید عرفا الهام می‌گرفت، چیزی که هست مشار الیه برای نظریه آنان مبنای عقلی و فلسفی پیدا کرد همان طوری که در بسیاری از موارد دیگر نیز نظریه عرفا را تأیید کرده و برای آنها مبانی عقلی و فلسفی محکمی تأسیس

توضیحی که فلسفه می‌تواند به این سخنان بدهد همین است و بس. ولی راستی اگر کسی پیدا شود که بگوید ماده جسمانی هر صورتی را که به واسطه ترکیب پیدا می‌کند مجموع ماده و صورت هرگز و هیچگاه حتی پس از انحلال ترکیب نیز از میان نمی‌رود و یا هر حادثه که با شرایط زمانی و مکانی معیّنی پیدا شده حتی پس از اختلال شرایط نیز موجود است چنین کسی باید باور کند که همه چیز همه چیز

کرده است. علیهذا صدرالمتألهین را نمی‌توان مبتکر اصالت وجود دانست ولی قطعا یگانه کسی که نظریه اصالت وجود را به صورت یک نظریه قطعی فلسفی در آورد و مقدمات و مبادی آن را به دست آورد و تا حد زیادی از لوازم و نتایج آن استفاده کرد صدرالمتألهین است.

از مجموع آنچه تاکنون گفته شد معلوم شد که مسائل وجود و بالاخص دو مسأله اساسی آنها (اصالت وجود و تشکیک وجود) بیش از آن اندازه که مستند به فلسفه قدیم یونان است از یک طرف مستند به نظریه عرفاست و از طرف دیگر در نتیجه مبارزه با عقاید متکلمین پیدا شده.

آنچه تاکنون گفته شد مختصری بود از تاریخ تحول مسائل وجود و اگر بنا بشود دقیقاً بحث شود با استناد به اقوال و آراء فلاسفه هر زمانی، بسیار طولانی خواهد شد.

اینجانب در نظر دارد تحت عنوان «تحول منطق و فلسفه در اسلام» مسائل منطق و فلسفه را یکایک مورد بررسی قرار دهد و میراث قدیم یونان را از آنچه بعداً افزوده شده روشن کند و ضمنا ارزش واقعی نظریه‌ها را بیان نماید. مقدمات این کار تا اندازه زیادی فراهم شده و یادداشتهای مفیدی نیز در این زمینه تهیه شده. این مختصری که در اینجا راجع به تحول مسائل وجود بیان شد نمونه‌ای بود از این موضوع، و مطمئن است که با روشن شدن این موضوع ابتکاری حقایق زیادی روشن خواهد شد.

در اینجا چند قسمت دیگر نیز مربوط به موضوع باقی ماند که مجال بحث از آنها نیست: یکی موضوع انتساب نظریه تشکیک وجود به حکمای ایران باستان (فهلویّون)، یکی دیگر انتساب این نظریه به افلاطونیان جدید و بالاخص شخص افلوطین، و یکی تجزیه و تحلیل بحث جدیدی که اخیرا در اروپا به نام «اگزیستانسیالیسم» شایع است و آن نیز به عنوان «اصالت وجود» خوانده می‌شود. امید است توفیقی حاصل شود و در جای دیگر این موضوعات محل بحث قرار گیرد.

است و فلسفه با چنین متفکری سخنی نداشته او را پایین‌تر از سوفسطی حقیقی می‌شمارد زیرا سوفسطی میان اندیشه‌ها لااقل تمایز قائل است و این متفکر این خاصه را نیز ندارد.

چنین کسی اگر آب بخواهد در پاسخ باید به اسب سوار شد و اگر نان بخواهد در پاسخ باید بیرون دوید زیرا همه چیز با همه چیز مساوی است.

رابعاً نظر به بیانی که در نتیجه ۳ گذشت مطلق واقعیت هستی هیچگاه و به هیچ فرض، قابل ارتفاع و انعدام نیست یعنی حقیقت وجود ضروریّ الوجود است.

البته با تأمل در این نظریه این پرسش پیش می‌آید که آیا این خاصه، ذاتی وجود و از آن خود اوست یا از جای دیگر به وی می‌رسد؟ برای دریافتن پاسخ تفصیلی این پرسش باید در انتظار مقاله آینده بود.

نظریه‌هایی که در این مقاله به ثبوت رسید:

۱. ما واقعیت هستی را به همه اشیا به یک معنی اثبات می‌کنیم.

۲. معنی واقعیت غیر از مفهوم هر یک از موجودات واقعیت‌دار می‌باشد.

۳. ما از واقعیتهای خارجی، دو مفهوم مختلف انتزاع می‌کنیم: وجود و مهیّت.

۴. اصالت در خارج از آن هستی بوده و مهیات، پنداری و اعتباری هستند.

۵. ما به حقیقت «هستی» نمی‌توانیم پی ببریم (یعنی با واسطه).

۶. واقعیت هستی بالذات معلوم است.

۶. وجود، یک حقیقت تشکیکی است.

۸. خواص ذهنی مهیات در وجود جاری نیست.

۹. خواص خارجی مهیات از آن وجود است ولی در آن به شکل دیگری درمی‌آید.

۱۰. موجود هیچگاه معدوم نمی‌شود.

۱۱. تحقق عدم در خارج نسبی است.

۱۲. مطلق هستی قابل زوال و انعدام نیست.

مقاله هشتم

ضرورت و امکان

مقدمه

یکی از مسائلی که در فلسفه مورد بررسی قرار می‌گیرد و همواره مورد توجه فلاسفه جهان بوده این است که: «آیا نظام موجودات جهان نظامی ضروری و وجوبی است یا نه؟» یعنی آیا آنچه در این جهان موجود می‌شود و مرتبه‌ای از مراتب هستی را اشغال می‌کند موجود شدنش خلاف ناپذیر و جبری و به حکم ضرورت است یا آنکه ضرورت و وجوبی در کار نیست و هیچ گونه امتناعی ندارد که آنچه در ظرفی از ظروف یا مرتبه‌ای از مراتب، موجود می‌شود موجود نشود؟ و اگر نظام موجودات نظامی وجوبی و ضروری است این ضرورت و وجوب از کجا ناشی شده است؟

تحقیق در اینکه آیا نظام هستی نظام وجوبی است یا نه، یک مبحث خاصی را که مشتمل بر چندین مسأله است در فلسفه به وجود آورده که به نام «مبحث موادّ سه گانه عقلی» خوانده می‌شود و در اطراف وجوب و امکان و امتناع گفتگو می‌کند.

در اطراف این مواد سه گانه عقلی از جنبه‌های مختلف بحثهای زیادی شده و قسمتهایی هم هست که مفید و مهم و قابل تحقیق است و دیده نشده است که در اطراف آنها تحقیقی شده باشد.

ولی با در نظر گرفتن وضع این مقاله از بعضی قسمتها صرف نظر می‌کنیم و به

پیروی خود این مقاله فقط به بیان قسمتهایی می‌پردازیم که از مقدمات یا نتایج اصل فوق الذکر است.

در متن این مقاله با طرز مخصوصی که اختصاص به خود این مقاله دارد از ضرورت و امکان بحث شده و این طرز با آنکه متکی به مسائلی است که در مقاله ۷ گذشت و آن مسائل، مورد قبول قاطبه پیروان حکمت متعالیه است از لحاظ طرز استنباط مسائل ضرورت و امکان از مسائل وجود و بالاخص از «اصالت وجود» بی سابقه است و اختصاص به خود این مقاله دارد و از طرفی مطالب مختلفی که در این مقاله بیان شده خیلی در هم فشرده شده و از این رو ممکن است که طرز تحقیق مسائل ضرورت و امکان در این مقاله حتی برای آشنایان به این مسائل نامفهوم یا عجیب و غیر قابل قبول جلوه کند.

لهذا ما در این مقدمه مجموع مسائلی را که مطالب مقاله متکی به آنهاست و یا اشاره مختصری در متن مقاله به آنها شده به اضافه بعضی مسائل لازم دیگر توضیح کافی می‌دهیم و با توضیح مختصری که در پاورقی خود مقاله می‌دهیم مطالب به خوبی واضح خواهد شد.

این مقدمه مشتمل بر قسمتهای ذیل است:

۱. معنای ضرورت و امکان.

۲. ضرورت و امکان معقول است نه محسوس.

۳. آیا بحث از ضرورت و لا ضرورت نظام موجودات بحثی است علمی یا فلسفی؟

۴. منشأ ضرورت و امکان.

۵. قانون علّیت و معلولیّت.

۶. علت، ضرورت دهنده به معلول است (جبر علّی و معلولی).

۶. نیازمندی معلول به علت در بقاء.

۸. ضرورت بالذات و بالغیر.

۹. ضرورت ذاتی منطقی و ضرورت ذاتی فلسفی.

۱۰. توجیه نظام موجودات.

۱۱. «اصالت وجود» و ضرورت و امکان.

۱۲. موجود معدوم نمی‌شود.

معنای ضرورت و امکان

ضرورت و امکان از جمله مفاهیمی هستند که احتیاج به تعریف و توضیح ندارند. اگر در یک مفهوم، ابهام و اجمالی باشد برای توضیح آن مفهوم باید متوسل به تعریف شد و اگر ابهام و اجمالی نباشد مستغنی از تعریف و توضیح است. «تعریف» یعنی تحصیل معرفت به ذات یک چیز و آن با تجزیه مفهوم آن شئ به اجزاء و عناصر اولیه ذهنی وی صورت می‌گیرد همان طوری که معرفت اجزاء و عناصر مرکّبات خارجی با تجزیه خارجی و عملی آنها صورت می‌گیرد؛ یعنی «تعریف» تحلیل و تجزیه عقلانی مفهوم شئ است و از این رو تنها در مورد مفاهیم مرکّبه مصداق دارد، اما مفاهیم بسیطه که عناصر اولیه ذهنیات را تشکیل می‌دهند قابل تعریف نیستند و قهراً این عناصر، بدیهی‌التصور و مستغنی از تعریف خواهند بود زیرا ابهام در بسائط ذهنی معنا ندارد.

توضیح آنکه هر صورت ذهنی - چنانکه در مقاله ۴ و ۵ گذشت - انطباق ذاتی دارد با واقعیتی از واقعیتها و آن صورت، علم است و آن واقعیت، معلوم. علم عین آگاهی و اطلاع و انکشاف معلوم است و در علم از آن جهت که علم است ابهام و اجمال که نوعی از جهالت است راه ندارد، چیزی که هست این است که اگر یک مفهوم و صورت ذهنی مرکب باشد، به دلائلی که در منطق ثابت شده می‌بایست مرکب باشد از یک جزء اعم که مابه الاشتراک وی با یک عده اشیاء دیگر است و از جزء دیگر مساوی که اختصاص به خود وی دارد و البته تنها حصول یک صورت ذهنی در ذهن کافی نیست که جزء مشترک و جزء اختصاصی وی از یکدیگر تمیز داده شوند و آن مفهوم به واسطه جزء اختصاصی از غیر خودش بازشناخته و تمیز داده شود.

تشخیص و تمیز شئ از غیر خودش به وسیله جزء اختصاصی اصطلاحاً «معرفت» یا «شناسایی» نامیده می‌شود و گاهی علم اوّلی و حصول صورت اوّلی را که معلول برخورد ذهن با واقعیت عینی است «معرفت اجمالی» و تمیز و بازشناسی شئ را که نتیجه تجزیه و تحلیل ذهن به مابه الاشتراک و مابه الامتیاز است «معرفت تفصیلی» می‌نامند. به هر حال «معرفت» تمیز دادن و «تعریف» ممتاز ساختن است و البته یک مفهوم و صورت ذهنی در صورتی نیازمند به تعریف و تحصیل شناسایی است که وجه مشترکی با اشیاء دیگر داشته باشد تا با تحصیل وجه اختصاص و امتیاز، معرفت و

شناخت حاصل شود و اگر مفهومی بسیط باشد بالذات با جمیع مفاهیم دیگـر مباینـت دارد و بالذات از سایر مفاهیم متمایز است و قهراً معرفت به وی بالذات حاصل است.

علیهذا عناصر ذهنیه بسیطه یا اصلًا عارض ذهن نمی‌شـوند و ذهـن از آنهـا هـیچ اطلاعی ندارد و یا عارض ذهن می‌شوند در حالی که واضح و بدیهی و باز شـناخته و عاری از هر گونه ابهام و اجمالی می‌باشند.

ضرورت و امکان و همچنین سایر «مفاهیم عامّه فلسفی» از قبیل وجود و عـدم و وحدت و کثرت و علّیت و معلولیت، مفاهیم بسیطه‌اند و اگر مرکّب بودند می‌بایست از دو جزء مرکّب باشند یکی جزء اعم (جنس) و یکی جزء مساوی (فصل) و فرض جزء اعم با جنبه عمومی بودن آن مفاهیم- چنانکه واضح اسـت- منافـات دارد. علیهـذا بـه حکم برهان، مفهوم ضرورت و امکان غیر قابل تعریف و مستغنی از تعریف می‌باشند.

برای اثبات مستغنی بودن این دو مفهوم از تعریف چندان احتیاجی به اقامه برهان نیست. هر کس به ضمیر و وجدان خویش مراجعه کند می‌یابد که تصور روشن و بسیار واضحی از این دو مفهوم دارد. هر کسی در ذهن خود یک سلسله احکام قطعی و یقینی دارد. مثلًا همه کس می‌داند که ۴ ضرب در ۵ مساوی ۲۰ است و به این مطلـب یقـین دارد و خلاف آن را محال و ممتنع می‌داند، پس ۲۰ بـودن ۴ ضـرب در ۵ را ضـروری می‌داند و البته تا اذهان تصور روشنی از «ضرورت» نداشته باشند نمی‌تواننـد در مـورد قضیه‌ای این گونه حکم نمایند. اساساً مفاهیم عامه فلسفی همه بدیهیّ التصـور و همـه آنها ابزارهای اصلی تفکر بشر هستند. بشر اگر تصوری از وجود و عدم و تصـوری از وجوب و امکان و امتناع و تصوری از وحدت و کثرت و تصـوری از علـت و معلـول نداشته باشد نمی‌تواند در هیچ موضوعی با طرز عقلانی و منطقی فکر کند و در اطراف موضوعات به طرز استدلالی سخن براند. ملاک «نطق» که مابه الامتیـاز انسـان از سـایر حیوانات است برخلاف آنچه عموما فلاسفه می‌گویند تنها قوه تجرید و تعمیم و کلّـی سازی ذهن نیست بلکه واجد بودن این مفاهیم عامه فلسفی است که معقولات ثانیـه و نتیجه یک نوع فعالیت خاص ذهن می‌باشند. به هر حال پس ما در مقـام بیـان معنـای ضرورت و امکان، احتیاج به تعریف نداریم و در این گونه موارد طبق معمول به تنبیه و تذکار و ارجاع اذهان به مرتکزات و وجدانیات آنها باید قناعت کرد.

ضرورت و امکان معقول است نه محسوس

بیان مفصل اینکه مفاهیم ضرورت و امکان و امتناع از چه راهی وارد ذهن می‌شوند و قوه مدرکه به چه ترتیب و به چه کیفیت به آنها نائل می‌شود، و آیا آن طوری که برخی از حسیون پنداشته‌اند ورود این مفاهیم را به ذهن از راه یکی از حواس می‌توان توجیه کرد یا نه، و همچنین بیان اینکه به چه دلیل باید این مفاهیم را جزء مفاهیم عامه فلسفی و معقولات ثانیه شمرد و همچنین بیان اینکه آیا دلیلی هست که همه اذهان خواه ناخواه واجد این مفاهیم هستند یا نه، جزء مطالبی است که با در نظر گرفتن وضع این مقاله ما نمی‌توانیم به تفصیل وارد آنها بشویم ولی اندک توجهی کافی است که بفهمیم هیچیک از این مفاهیم سه گانه حسی نیستند و معقولند. بدیهی است که ضرورت و جبر و خلاف ناپذیری که بر سراسر موجودات حاکم است یک پدیده بالخصوصی در عرض سایر پدیده‌های جهان نیست که قابل حس و لمس باشد و ما هرگز جبر و ضرورت را ندیده یا نشنیده یا بو نکرده‌ایم و در عین حال تصور روشنی از آنها داریم، پس عقل ما این حقایق را به طریق دیگر نائل شده. بعلاوه ما در مقاله ۵ به اثبات رسانیدیم که علّیت و معلولیت قابل احساس نیست و همچنین ثابت کردیم که مفهوم وجود را ذهن از راه احساس نائل نشده، پس چگونه ممکن است که ضرورت و جبر را که از شؤون علّیت و معلولیت است و از لحاظی از شؤون وجود است ما احساس کرده باشیم؟!

دانستن اینکه ضرورت و امکان و امتناع معقول است نه محسوس، از آن جهت برای ما مفید است که وقتی اقسام ضرورتها و امکانها را بیان می‌کنیم و توضیح می‌دهیم که غیر از جبر علّی و معلولی که مادیین آن را می‌شناسند ضرورتها و جبرهای دیگری نیز هست، اگر مورد اعتراض واقع شویم که ما جز جبر علّی و معلولی را احساس نمی‌کنیم در پاسخ خواهیم گفت که ما حتی جبر علّی و معلولی را نیز احساس نمی‌کنیم و همه این ضرورت و جبرها را با نوعی از تحلیل عقلی می‌یابیم.

این بحث، علمی است یا فلسفی؟

ممکن است برای کسانی که حدود حس و عقل و حدود علم و فلسفه را درست باز نشناخته‌اند این توهّم پیش آید که این مسأله را از طریق «علوم» می‌توان حل کرد به این بیان که: هر علمی ما را به یک سلسله مسائل ضروری و قوانین قطعی هدایت می‌کند؛ مثلًا اگر «شیمی» به ما می‌گوید نتیجه فلان فرمول فلان ترکیب است معنایش این است که به طور ضرورت و وجوب این نتیجه را دارد و اگر «فیزیک» خواص ماده و قوه و قوانین حرکت را بیان می‌کند به طور ضرورت و جبر و تخلف ناپذیر بیان می‌کند و اگر «هندسه» می‌گوید خاصیت فلان شکل فلان چیز است یعنی به طور ضرورت و جبر آن خاصیت ثابت است و خلافش محال و ممتنع است، و همچنین سایر علوم. پس هر علمی ما را به یک سلسله قواعد ضروری و نوامیس قطعی هدایت می‌کند و ما می‌توانیم بگوییم طبق راهنمایی علوم –و یا لااقل بگوییم تا آنجا که علوم نشان می‌دهد– یک سلسله نظامات قطعی و نوامیس ضروری بر این جهان حکومت می‌کند.

ولی اگر خواننده محترم آنچه را در مقاله ۱ در مقام فرق فلسفه و علم گفتیم در نظر داشته باشد می‌داند که سنخ بحث علمی این است که همواره موضوعی را مفروض الوجود می‌گیرد و به تحقیق درباره خواص آن موضوع می‌پردازد و اما اینکه فلان چیز آیا موجود است یا موجود نیست و به فرض وجود وجودش چگونه وجودی است، با سنخ بحث دیگری که نامش را «فلسفه» گذاشته‌ایم قابل تحقیق است و علم نمی‌تواند به تحقیق این امور بپردازد و اگر بپردازد خواه ناخواه سنخ بحث و موضوع بحث و متد تحقیق و وسائل و ابزارهای تحقیق یعنی اصول متعارفه و موضوعه‌ای که به کار برده می‌شود همه عوض می‌شود و تبدیل به فن دیگری می‌شود که نامش را «فلسفه» گذاشته‌ایم.

علیهذا در اینجا که در مقام تحقیق از ضرورت و لا ضرورت موجودات هستیم خواه ناخواه باید از روش بحث فلسفی استفاده کنیم و با اصول متعارفه یا موضوعه فلسفی دست به کار شویم و ثانیا فرضا که روش مخصوص علوم بتواند ما را به ضرورت قسمتی از نظام موجودات واقف سازد، اما از آنجایی که حوزه تحقیقات علوم محدود است و تنها کاری که از علمی از علوم بر می‌آید این است که خواص شئ یا

اشیاء معیّنی را بیان می‌کند، تحقیقات ما درباره نظام موجودات محدود خواهد شد به موضوعاتی که علوم به آنها دسترسی پیدا کرده‌اند و خواص آنها را شناخته‌اند؛ و اما حوزه تحقیقات فلسفی چون جنبه کلّی و عمومی و احاطی دارد و به طوری است که ماوراء آن عدم است یعنی ماوراء ندارد، قهراً شامل نظام کلّی موجودات است و قدر متیقّن این است که این مسأله اگر قابل تحقیق باشد تنها از طریق فلسفی قابل تحقیق است و اگر قابل تحقیق نیست از هیچ طریقی نیست و ثالثاً هر چند همان طوری که در ضمن اشکال بیان شد هر علمی قواعد و مسائل خویش را به صورت ضروری و جبری بیان می‌کند ولی از بیان این جهت عاجز است که چرا ضروری و جبری و تخلف ناپذیر است و منشأ این ضرورت و جبر چیست؟ و این عجز در علوم طبیعی و تجربی آشکارتر است زیرا حداکثر یک فرضیه و نظریه طبیعی آن است که حس و تجربه‌های مکرر آن را تأیید کرده است و البته آنچه حس و تجربه به ما افاده می‌کند این است که آنچه در طبیعت واقع شده و می‌شود این گونه است و اما اینکه چرا و به چه جهت باید حتما چنین باشد و خلافش محال و ممتنع است از عهده حس و تجربه بیرون است و ناچار باید دست به دامان یک نوع دلائل دیگری شد که همانا دلائل فلسفی است.

حقیقت این است که همه علوم و بالاخص علوم طبیعی با استناد ضمنی به یک «اصل موضوع» مسائل خود را به صورت ضروری و قطعی بیان می‌کنند و آن اصل موضوع «اصل ضرورت نظام وجود» است. این اصل که در علوم به منزله «اصل موضوع» به کار برده می‌شود جزء مسائل اصلی فلسفه است و این خود یکی از جهات نیازمندی علوم به فلسفه است که در مقاله ۱ اجمالا اشاره شد؛ و اگر با روش فلسفی یعنی با تفکر عقلانی درباره «وجود و موجود» در مبحثی که فلاسفه آن را «مبحث مواد سه گانه عقلی» می‌خوانند ضروری بودن نظام موجودات را بتوانیم اثبات کنیم و منشأ این ضرورت را نتوانیم نشان دهیم قهراً نمی‌توانیم مسائل علوم را ضروری و قطعی تلقی کنیم بلکه نمی‌توانیم آن مسائل را به عنوان «قانون علمی» بپذیریم زیرا قانون علمی هنگامی صورت قانون علمی به خود می‌گیرد که ذهن آن را به صورت قطعی و خلاف‌ناپذیر تلقی کند و الّا هیچ فرقی بین «قانون علمی» و «فرض احتمالی» نخواهد بود. پس بیان اینکه این ضرورت و وجوب از کجا ناشی شده تنها با طرز تحقیق فلسفی میسر است.

منشأ ضرورت و امکان

در اینجا ما عقاید دیگری که در این زمینه ابراز شده بیان می‌کنیم و از قدیم‌ترین زمانها شروع می‌کنیم تا ضمناً سیر تحولی این مسأله را نیز فی‌الجمله بیان کرده باشیم و نظریه خود را بعداً تحت عنوان «اصالت وجود، و ضرورت و امکان» بیان خواهیم کرد.

آنچه از زمانهای بسیار قدیم در این زمینه رسیده این است که هر یک از ضرورت و امکان و امتناع، خاصیت مخصوص برخی از ماهیات و ذوات هستند یعنی ماهیات بالذات مختلفند و خاصیت بعضی از آنها ضرورت وجود و خاصیت بعضی امکان وجود و خاصیت بعضی امتناع وجود است و لهذا ماهیات از این لحاظ بر سه قسم‌اند: واجب الوجود، ممکن الوجود، ممتنع الوجود.

این دسته واجب و ممکن و ممتنع را این طور تعریف کرده‌اند: «واجب آن است که ذات و ماهیتش مقتضی وجودش است و ممتنع آن است که ذات و ماهیتش مقتضی عدمش می‌باشد و ممکن آن است که ذات و ماهیتش نسبت به وجود و عدم لااقتضاست».

بعداً فلاسفه اندکی دقیق شدند و این بیان را خیلی ناقص بلکه کودکانه دیدند و گفتند ذاتی که خودش مقتضی وجود یا مقتضی عدم خویش باشد معنا ندارد و چگونه ممکن است که یک چیز خودش وجود دهنده یا معدوم کننده خودش باشد و گفتند اگر واجب الوجودی داشته باشیم به این معناست که ذاتی است که وجودش از ناحیه علت خارجی به وی نرسیده و اگر ممتنع الوجودی داشته باشیم به این معناست که عدمش معلول علت خارجی نیست، نه اینکه واجب الوجود ذاتی است که خودش وجود دهنده خویش است و ممتنع الوجود ذاتی است که خودش معدوم کننده خویش است؛ آری، اینقدر می‌توان گفت که واجب الوجود ذات و ماهیتی است که اگر عقل آن را تصور کند موجودیت را از حاقّ ذات آن ماهیت انتزاع می‌کند- همان طوری که چون عدد ۴ را تصور می‌کند جفت بودن را از حاقّ ذات وی انتزاع می‌کند و خلاف آن را محال می‌داند- و ممتنع الوجود ماهیتی است که اگر عقل آن را تصور کند معدومیت را از حاقّ ذات وی انتزاع می‌کند. پس واجب الوجود ذاتی است که از ناحیه غیر و معلول غیر نیست و عقل از حاقّ ذات وی موجودیت را انتزاع می‌کند و ممتنع الوجود ذاتی

است که به خودی خود و قطع نظر از علت خارجی معدوم است و عقل از حاقّ ذات وی معدومیت را انتزاع می‌کند و ممکن الوجود ذاتی است که از ناحیه غیر و معلول غیر است و به طوری است که عقل از ذات وی با قطع نظر از شئ خارجی نه موجودیت را انتزاع می‌کند و نه معدومیت را.

ولی بعداً که فلاسفه در الهیات غور بیشتری کردند و روی براهین مخصوصی خواص واجب را به دست آوردند ثابت کردند که اگر واجب الوجودی داشته باشیم ممکن نیست که آن واجب الوجود مانند سایر اشیاء مرکب باشد از ماهیتی و وجودی بلکه واجب الوجود باید وجود محض و هویّت صرف باشد و از این رو تعریف واجب الوجود به «ماهیتی که موجودیت از حاقّ ذاتش انتزاع می‌شود» نیز صحیح نیست بلکه تعریف صحیح واجب الوجود این است: «حقیقتی که وجود صرف است و قائم به ذات خویش می‌باشد».

مطابق نظریه این عده از فلاسفه اساس دو نظریه بالا در مقام بیان منشأ ضرورت و امکان و امتناع که هر یک از این سه را خاصیت ماهیتی از ماهیات می‌دانستند غلط است زیرا چنانکه دیدیم وجوب ذاتی نمی‌تواند خاصیت ماهیتی از ماهیات باشد بلکه اگر وجوب ذاتی داشته باشیم یعنی اگر واجب الوجود بالذاتی داشته باشیم که «وجوب» خاصیت ذاتی اوست او باید وجود محض و هویّت صرف (بلاماهیت) بوده باشد.

خواننده محترم توجه دارد که فعلا در مقام بیان نظریه‌های فلاسفه درباره منشأ ضرورت و امکان هستیم و این مطلب را مانند یک عده مطالب دیگر مقدمه اثبات «اصل ضرورت نظام موجودات» قرار داده‌ایم و فعلا نظری به اثبات ذات واجب الوجود و اینکه به چه دلیل واجب الوجودی داریم، و آیا واجب الوجود وجود صرف است و ماهیت ندارد یا این طور نیست، و خواص واجب الوجود چه چیزهایی باید بوده باشد، نداریم. از لحاظ فلسفی مسأله اثبات واجب مؤخر است از این مسأله و آنچه در این مقاله گفته می‌شود مقدمه و پایه است نسبت به آن مسأله و فهمیدن آنچه در اینجا گفته می‌شود برای حل آن معما فوق العاده دخیل است و آخرین مقاله این سلسله مقالات به مسأله اثبات واجب و متفرعات آن اختصاص داده شده و البته در این مقاله بعد از آنکه ثابت شد نظام موجودات نظام وجوبی است و ثابت شد که هر ضرورت بالغیری منتهی می‌شود به ضرورت بالذات، خواه ناخواه اجمالًا این مطلب نیز به میان خواهد

آمد که وجود ممکن منتهی به واجب الوجود است. در مقام بیان منشأ ضرورت و امکان، نظریه چهارمی هست که عن قریب گفته خواهد شد.

قانون علّیت و معلولیّت

قانون علیت و معلولیت عبارت از این است که هر حادثه‌ای که پیدا می‌شود احتیاج به موجد و پدید آورنده‌ای دارد و به عبارت دیگر هر چیزی که هویتش «کار» و «حادثه» بوده باشد آن چیز کننده و پدید آورنده می‌خواهد. مقاله ۹ به این قانون و متفرعات وی اختصاص داده شده. قانون علیت و معلولیت در مقابل فرض صدفه و اتفاق است. «صدفه» عبارت است از اینکه فرض کنیم حادثه‌ای خود به خود بدون آنکه شیئی از اشیاء دخالت داشته باشد به وجود آید. یکی از ضروریات عقل امتناع صدفه و اتفاق است. در مقاله ۹ که مستقلا از علت و معلول بحث می‌شود مواردی که موهم وقوع صدفه و اتفاق است با توجیه صحیح آنها خواهد آمد. در میان دانشمندان جهان از آغاز تاریخ جهان کمتر افرادی پیدا می‌شوند که وقوع صدفه را جایز بدانند. فقط در میان دانشمندان قدیم یونان احیانا کسانی یافت می‌شوند که منکر مبدأ جهان بوده‌اند و وقوع صدفه را جایز می‌دانسته‌اند ولی حقیقت این است که معلوم نیست این نسبتها که در تاریخ داده می‌شود چه اندازه صحت دارد.

اعتقاد به صدفه و اتفاق و نفی قانون قطعی علیت و معلولیت مستلزم این است که هیچ گونه نظم و قاعده و ترتیبی در کار جهان قائل نشویم و هیچ چیز را شرط و دخیل در هیچ چیز ندانیم و پیدایش هیچ حادثه‌ای را مربوط به هیچ امری ندانیم و بین هیچ چیزی و چیز دیگری رابطه‌ای قائل نشویم و البته این جهت مستلزم این است که خط بطلان روی تمام علوم بکشیم زیرا هر علمی عبارت است از بیان مجموعه‌ای از قواعد و نظامات جهان و اگر پیدایش یک حادثه بلاجهت و بلاعلت جایز باشد در همه وقت و تحت هر شرطی وقوع هر حادثه‌ای را می‌توان انتظار داشت و در هیچ وقت و تحت هیچ گونه شرایطی اطمینان به عدم وقوع هیچ حادثه‌ای نمی‌توان پیدا کرد.

قانون علیت و معلولیت عمومی یکی از قوانین فلسفی است که جزء پایه‌ها و ارکان کلی قواعد و قوانین همه علوم است.

علت، ضرورت دهنده به معلول است (جبر علّی و معلولی)

یکی از احکام و فروع قانون علیت و معلولیت که مربوط به مبحث «ضرورت و امکان» است و لازم است در مقدمه بحث از ضرورت نظام موجودات از آن سخن به میان آید این است که: «علت ضرورت دهنده به معلول است».

«علت» را هر کس به این اندازه می‌شناسد که «وجود دهنده معلول است». حالا می‌خواهیم بفهمیم که آیا همان طوری که علت وجود دهنده معلول است ضرورت دهنده وی نیز هست یا نه؟ و معنای این جمله این است که آیا با فرض تحقق علت تامّه شئ، تحقق یافتن معلول، قطعی و جبری و تخلف ناپذیر است یا نه؟

اندک تأملی روشن می‌کند که اگر علت، ضرورت دهنده نباشد وجود دهنده نیز نخواهد بود زیرا معلول با قطع نظر از علت، «امکان وجود» دارد و البته امکان وجود شئ به تنهایی کافی برای موجودیت آن شئ نیست و الّا می‌بایست هر حادثه ممکنی بدون علّت و موجبی به وجود آید و این همان صدفه و اتفاق است که مساوی با نفی علیت و معلولیت عمومی است و چنانکه دیدیم مساوی با نفی همه علوم و فرو رفتن در ورطه سوفسطائی‌گری است.

بعد از اینکه معلوم شد امکان ذاتی وجود شئ به تنهایی کافی نیست، اگر فرض کنیم که معلول مفروض ما از ناحیه علت خویش نیز امکان وجود دارد نه ضرورت وجود، یعنی با فرض تحقق علت نیز حالش همان حالی است که قبل از تحقق علت داشت، پس فرض تحقق علت و عدم تحقق علت نسبت به معلول، مساوی است و همان طوری که در فرض عدم تحقق علت، مرجّحی برای پدید آمدن معلول نیست در فرض تحقق علت نیز مرجحی در کار نیست و همان طوری که در فرض عدم تحقق علت، وجود یافتن معلول مساوی با صدفه و اتفاق است و امتناع عقلی دارد، در صورت تحقق علت نیز وجود یافتن معلول امتناع عقلی دارد. پس اگر علت، ضرورت دهنده به معلول خویش نباشد وجود دهنده آن نیز نخواهد بود یعنی واقعا علت، علت نخواهد بود. پس علّیت از این لحاظ مساوی با ضرورت و جبر است و نظام علّی و معلولی قهراً نظام ضروری و جبری خواهد بود.

اینکه «علت ضرورت دهنده به معلول است» فطری و مورد قبول تمام اذهان

بشری است و اگر کسی احیانا در بحثهای علمی در مقام انکار آن بر آید در مقام عمل به حسب فطرت ساده خویش از آن پیروی می‌کند و همان طوری که در متن بیان شده: «اگر به دری بسته فشار آوردیم و باز نشد بر می‌گردیم و از گوشه و کنار به جستجو می‌پردازیم یعنی می‌خواهیم بفهمیم چه کم و کاستی در علت باز شدن در پیدا شده که در باز نمی‌شود. چه، اگر چنین کم و کاستی موجود نبود فشار دست با بقیه شرایط حتما (بالضروره) در را باز می‌کرد، و همچنین ... پس ناچار علّت تامّه هر معلول به معلول خود «ضرورت» می‌داده و معلول وی در دنبال ضرورت به وجود می‌آمده».

این قانون را که علت ضرورت دهنده به معلول است و معلول تا وجوب و ضرورت پیدا نکند وجود پیدا نمی‌کند «قانون جبر علّی و معلولی» می‌خوانیم. این قانون را قاطبه حکما قبول دارند و مخالفین این قانون دو دسته هستند: یک دسته کسانی که به نوعی قائل به صدفه و اتفاق می‌باشند و خود قانون علّیت و معلولیت را منکرند. طرفدار این نظریه چه در قدیم و چه در جدید بسیار کم است. اخیرا گروهی از علمای فیزیک در اثر یک قسمت مطالعاتی که در عالم ذرات نموده‌اند و آزمایشهایی به عمل آورده‌اند به نتایجی رسیده‌اند که از آن نتایج، نفی جبر علّی و معلولی را استنباط نموده‌اند، ولی حقیقت این است که اصل جبر علّی و معلولی، خارج از حوزه فیزیک است، نه با اصول فیزیکی اثبات شدنی است و نه ابطال شدنی. معمولًا استنباطاتی که از طرف علمای فیزیک در این زمینه‌ها می‌شود یک نوع استنباطات نظری و تعقلی است و چون این استنباطات نظری طبق اصول منطقی صورت نمی‌گیرد ارزشی ندارد و رابطه صحیح و معقولی بین آزمایشهای محقق علمی و این استنباطات نظری وجود ندارد و ما در مقاله ۹ یا مقاله ۱۰ در اطراف این موضوع مفصلا بحث خواهیم کرد.

دسته دیگر که منکر قانون جبر علّی و معلولی می‌باشند گروهی از متکلمین می‌باشند. این گروه قانون علیت و معلولیت را انکار ندارند ولی اصل جبر علّی و معلولی را منکرند. این گروه از متکلمین به جای قانون جبر علّی و معلولی به قانون دیگری به نام «قانون اولویّت» قائلند و بیانهای مخصوصی برای اثبات مدعای خویش دارند و حکما و محققین متکلمین پاسخهای مفید و قانع کننده‌ای به آنان داده‌اند و چون بیان این گروه حاوی مطلب مهمی نیست ما از شرح آن و شرح پاسخهایی که به آن داده شده صرف نظر می‌کنیم.

آیا نیازمندی معلول به علت تنها در حدوث است یا هم در حدوث است و هم در بقا؟

برای آنکه اصل «ضرورت نظام موجودات» را درک کنیم ناچاریم یکی دیگر از مسائل مربوط به قانون علت و معلول را که آن نیز از مقدمات این اصل است طرح کنیم و آن این است که آیا تأثیر علت در معلول و نیازمندی معلول به علت، تنها در حدوث معلول است، یا هم در حدوث است و هم در بقا؟

معنای این سؤال این است که آیا حادثه‌ای که نبود و به وجود آمد و بعد برای مدتی کم یا زیاد به وجود خود ادامه می‌دهد تنها در لحظه اول که نبود و پیدا شد نیازمند به علت است و اما بعد از آنکه به وجود آمد مستغنی از علت است، یا آنکه معلول حدوثا و بقائا متکی به علت است و محال است که چیزی وجود معلولی داشته باشد و بتواند لحظه‌ای بدون استناد به علت به وجود خویش ادامه دهد. فرض کنید جسم ساکنی را به وسیله وارد آوردن یک نیرو بر او به حرکت آوریم. حرکت جسم حادثه‌ای است که نبود و پیدا شد. نیروی اولی که بر جسم وارد شد علت حرکت جسم است. حالا باید ببینیم که این حرکت تنها در ابتدا نیازمند به علت است و همینکه پیدا شد در ادامه خویش نیازمند به علت نیست یا آنکه برای همیشه محتاج به علتی هست و ممتنع است که از علت منفک شود هر چند آن علت بر ما مخفی باشد.

و بنا بر اینکه ما معلول را در بقا محتاج به علت ندانیم و بگوییم که معلول به خودی خود به وجود خویش ادامه می‌دهد یک سؤال دیگر پیش می‌آید و آن اینکه آیا این ادامه دادن، ضروری و جبری خواهد بود یا نه؟

پس ما بعد از قبول قانون علیت و معلولیت و قبول قانون جبر علّی و معلولی برای آنکه اذعان کنیم وجود هر موجودی به طور ضرورت و وجوب و جبر است ناچار باید قبلًا بر ما ثابت شده باشد که معلول در بقا نیز محتاج به علت است و علت که وجود دهنده و ضرورت دهنده به معلول است حدوثا و بقائا وجود دهنده و ضرورت دهنده است و یا لااقل باید بر ما ثابت شده باشد که هر چند معلول در بقا نیازمند به علت نیست و خود به خود به وجود خویش ادامه می‌دهد ولی این ادامه دادن خود به خود، جبری و ضروری و تخلف ناپذیر است؛ و البته بدیهی است که اگر معلولات را در بقا محتاج به علت ندانیم و هم آنکه ادامه دادن خود به خودی معلول را

نیز جبری و ضرورت ندانیم نمی‌توانیم اثبات کنیم که «نظام موجودات جهان نظام جبری و ضروری است».

در اینجا سه نظریه است:

۱. معلولات حدوثا و بقائا نیازمند به علت هستند و حدوثا و بقائا از ناحیه علل خویش کسب وجود و ضرورت می‌کنند. این، عقیده قاطبه فلاسفه است و در میان فلاسفه مخالفی دیده نمی‌شود.

۲. معلولات در حدوث محتاج به علت هستند نه در بقا، لکن بقا و ادامه خود به خودی به طور جبر و ضرورت صورت می‌گیرد. این، نظریه عده‌ای از دانشمندان جدید است که از یک عده تجربیات فیزیکی استنباط کرده‌اند.

۳. معلولات در بقا و ادامه محتاج به علت نیستند و هیچ گونه ضرورت و جبری هم در بقا و ادامه آنها نیست. این، نظریه آن دسته از متکلمین است که از طرفی اصل نیازمندی معلول را به علت در بقا منکرند و از طرف دیگر اصل جبر علّی و معلولی (اینکه علت ضرورت دهنده به معلول است) را انکار دارند.

فلاسفه برای اثبات نظریه خویش دلائل متقنی آورده‌اند و آراء و عقاید متکلمین را با طرز عقلانی صحیحی انتقاد کرده‌اند و در متن این مقاله آنچه متکلمین و سایر طرفداران نظریه عدم نیازمندی معلول به علت در بقا ابراز داشته‌اند بیان و انتقاد شده و به نظریه فیزیکی دانشمندان جدید نیز اشاره شده و ثابت شده که معلول در بقا نیز محتاج به علت است و از ناحیه علتی کسب وجود و کسب ضرورت می‌کند، و این مطالب بعداً در ضمن خود مقاله تحت عنوان «اشکال» و «پاسخ» های متعدد و مشروحی خواهد آمد و چون این مطلب علاوه بر آنچه در ضمن اشکال و پاسخ‌های این مقاله گفته شده در مقاله ۹ در ضمن بیان اینکه: «آیا مناط احتیاج به علت حدوث است یا امکان؟» مشروح‌تر خواهد آمد و در آنجا ناچاریم تمام جوانب و حدود مطلب را ذکر کنیم، برای اجتناب از تکرار، از بیان مشروح آن در این مقدمه خودداری می‌کنیم. برای فهمیدن مدعای این مقاله همین طرح اجمالی کافی است.

ضرورت بالذات و بالغیر

از آنچه قبلًا در ضمن بیان منشأ ضرورت و امکان گفتیم و از آنچه در ضمن بیان

قانون جبر علّی و معلولی گفتیم تا اندازه‌ای معنای ضرورت بالذات و بالغیر روشن شد ولی برای مزید توضیح لازم است اقسام ضرورت و امکان و امتناع را به حسب آنچه عقل اعتبار کرده است و مطابق آخرین تحقیقاتی که در این زمینه شده بیان کنیم:

هر یک از این مواد سه گانه عقلی به حسب فرض ابتدائی یا بالذات است یا بالغیر. ضرورت بالذات یعنی اینکه موجودی بدون استناد به هیچ علتی موجود بوده و قائم بالذات باشد و عدم بر ذات او محال باشد. چنین موجودی را ما «واجب الوجود» می‌خوانیم.

ضرورت بالغیر یعنی اینکه موجودی در وجودش مستند به غیر باشد و از ناحیه آن غیر که علت وجود اوست وجود و ضرورت وجود کسب کرده باشد.

امتناع بالذات یعنی اینکه چیزی بالذات وجود بر او محال باشد مثل اجتماع نقیضین و صدفه و طفره و غیره.

امتناع بالغیر یعنی اینکه چیزی بالذات وجود بر او محال نیست بلکه اگر علت وجود دهنده‌ای در کار باشد موجود خواهد شد لکن چون علتش موجود نیست آن نیز قهراً و جبرا موجود نیست؛ پس به واسطه نبودن علت، آن چیز امتناع وجود پیدا کرده و چون این امتناع از ناحیه عدم علت است آن را «امتناع بالغیر» می‌خوانیم.

امکان ذاتی عبارت است از اینکه شئ به حسب ذات نه ضرورت وجود داشته باشد و نه امتناع وجود، بلکه به حسب ذات هم قابل موجود شدن است و هم قابل معدوم شدن، مثل همه اموری که در این جهان پدید می‌آیند و از بین می‌روند. امکان ذاتی با ضرورت بالغیر و امتناع بالغیر منافات ندارد زیرا اشکالی ندارد که شئ به حسب ذات، لا اقتضا باشد یعنی نه ضرورت وجود داشته باشد و نه امتناع وجود لکن به حسب اقتضای غیر، ضرورت یا امتناع پیدا کند و چون علت، ضرورت دهنده به معلول است هر ممکن بالذاتی در حال وجود، ضرورت بالغیر دارد و در صورت عدم، امتناع بالغیر.

و اما امکان بالغیر معنا ندارد؛ یعنی معقول نیست که امکان از ناحیه غیر برای شئ حاصل شود زیرا آن شئ به حسب ذات یا ممکن است یا واجب یا ممتنع، اگر ممکن است پس به حسب ذات واجد امکان است و معنا ندارد که از ناحیه غیر به او امکان برسد و اگر واجب یا ممتنع است لازم می‌آید که واجب بالذات و ممتنع بالذات

به واسطه یک امر خارجی حالتی پیدا کند که هم بر او عدم جایز باشد و هم وجـود و البته این جهت با وجوب ذاتی و امتناع ذاتی منافی است. پس امکان بالغیر معنا ندارد و از اقسام شش گانه فرضی ابتدائی ما پنج قسم معقول و یک قسم غیر معقول است.

از بیان فوق معلوم شد که هر معلولی وجوب و ضرورت بالغیر دارد و اگر فرضـا نظام موجودات از سلسله علل و معلولات غیر متناهی تـألیف یافتـه باشـد تمـام نظـام موجودات از وجوبات بالغیر تشکیل شده (نه وجوب بالذات).

یکی از موارد تناقض گویی مادیین همین جاست یعنی از طرفی خود را به نظـام علّی و معلولی معتقد نشان می‌دهند و از طرف دیگر جبر علّی و معلولی را دلیل بر نفی مبدأ کل و صانع کل می‌گیرند و ادعا می‌کنند که چون پیدایش موجودات بر طبق نظـام علّی و معلولی، جبری و خلاف ناپذیر است فرض وجود مبدأ کل و صـانع کـل معنـا ندارد زیرا وجود هر موجودی به طور وجوب و جبر و ضرورت است و هر موجودی در مرتبه خود واجب الوجودی اسـت پـس فـرض واجـب الوجـودی کـه خـالق کـل موجودات باشد چه لزومی دارد؟! ولی حقیقت این است که جبر علّی و معلولی یکی از مقدمات قطعی است که ما را به وجود علهٔ العلـل و واجـبالوجـود بالـذات کـه همـه وجوبات بالغیر و وجودات بالغیر منتهی به او و قائم به ذات اوست رهبری مـی‌کنـد و مادیین نعل وارونه می‌زنند زیرا اساس مادیت و انکار مبدأ کل روی بنای صدفه و نفی نظام علّی و معلولی است نه روی اثبات آن، لکن مادیین چون چاره‌ای از قبـول قـانون علیت و معلولیت نمی‌بینند فهمیده یا نفهمیده بین «جبر غیری» و «جبـر ذاتـی» اشـتباه می‌کنند. به هر حال این نکته را برای فهمیدن بعضی قسمتها که در خود مقاله خواهد آمد نباید از نظر دور داشت.

ضرورت ذاتی فلسفی و ضرورت ذاتی منطقی

بعد از آنکه معنای ضرورت ذاتی را مطابق اصطلاح شایع فلسفی بیان کردیم لازم است در اینجا معنای ضرورت ذاتی را طبق اصطلاح شایع منطقیین نیز بیان کنیم زیرا تا فرق این دو قسم روشن نشود حقیقت مطلب آنجا کـه اثبـات مـی‌کنـیم وجـود مطلقـا مساوی با وجوب ذاتی است و هر وجودی (خواه وجود ممکن و خواه وجود واجب) دارای وجوب و ضرورت ذاتـی اسـت یعنـی هـر موجـودی واجـب الوجـود بالـذات

است روشن نخواهد شد.

البته خواننده محترم اگر اهل تعمق و تدبر باشد متوجه خواهد بود که آنچه در تحت عنوان فوق می‌گوییم صرفاً بیان اصطلاحات و تلاعب با الفاظ نیست بلکه تجزیه دقیقی است از احکام مختلفه عقل. قبلًا اشاره کردیم که احکام ذهن در مورد ضرورت و امکان و امتناع احکامی است عقلی نه حسی و ناچار در مورد این سنخ احکام یا باید به کلی دم فرو بست و سخنی از جبر و ضرورت نظام موجودات یا از امکان یا از استحاله و امتناع اشیاء به زبان نیاورد و یا آنکه باید تجزیه دقیق عقلانی به عمل آورد و اعتبارات مختلف ذهن را از یکدیگر باز شناخت؛ و چنانکه می‌دانیم مسأله ضرورت نظام موجودات در قدیم و جدید همواره در درجه اول اهمیت قرار داشته و امروز هم صاحبان مکاتب مختلف اعم از الهی و مادی قسمتی از کاوشهای خویش را به این مسأله اختصاص داده‌اند و روی این جهت اگر کسی بخواهد که مسأله ضرورت نظام موجودات برایش روشن شود باید تمام اقسام ضرورتها را و به عبارت دیگر انواع احکام عقل را در این زمینه تشخیص دهد تا حقیقت روشن و جلو سفسطه‌ها گرفته شود.

این دو قسم ضرورت ذاتی را تحت عنوان دو اصطلاح «فلسفی» و «منطقی» بیان می‌کنیم و ضمنا یاد آوری می‌کنیم که قبل از طلوع نظریه اصالت وجود، از لحاظ تحقیق فلسفی در «مواد سه‌گانه عقلی» شناختن این دو قسم ضرورت ذاتی چندان لزومی نداشت ولی بنا بر اصل اصالت وجود اگر کسی این دو قسم ضرورت را به خوبی باز نشناسد گرفتار اشکالات عظیمی خواهد شد و همان گرفتاریهاست که برخی را به طرف نفی وجود ممکن و برخی دیگر را به سوی نظریه اعتباری بودن وجود کشانیده است.

طرفداران منطق دیالکتیک چون این دو قسم ضرورت را نمی‌شناخته‌اند به اشتباهات عظیم و احیانا مضحکی دچار شده‌اند و ما بعداً در پاورقیهای مقاله به آنها اشاره خواهیم کرد.

ضرورت، همه جا- چه در منطق و چه در فلسفه- در مقابل امکان و امتناع گفته می‌شود، چیزی که هست این است که منطقیین در باب قضایا هر وقت سخن از ضرورت ذاتی به میان می‌آورند آن را در مقابل ضرورت وصفی و شرطی قرار می‌دهند و این تقسیم را منطقیین از نظر کیفیت حکم عقل کرده‌اند نه از نظر واقع و نفس الامر

هر چند بین حکم عقل و واقع و نفس الامر مطابقت است.

ضرورت وصفی عبارت از این است که محمولی برای موضوعی ضرورت داشته باشد ولی نه مطلقاً بلکه در حالی که موضوع دارای صفت خاص و حالت خاصی بوده باشد مثل آنکه می‌گوییم حرکت برای جسم ضرورت دارد در حالی که نیرویی بر او اثر کند و مانعی در کار نباشد؛ و ضرورت ذاتی این است که محمولی برای موضوعی ضرورت داشته باشد مطلقا بدون اینکه مشروط به شرط خارجی خاصی باشد و بدون آنکه حالت معیّنی دخالت داشته باشد بلکه مادامی که ذات موضوع محفوظ است این محمول بالضروره برای موضوع ثابت است؛ یعنی تنها در نظر گرفتن ذات موضوع کافی است برای حکم عقل به ضرورت اتصاف موضوع به محمول، مثل آنکه می‌گوییم «جسم دارای مکان یا مقدار است» یا آنکه می‌گوییم «انسان حیوان است» یا آنکه می‌گوییم «مثلث مجموع زاویه‌هایش مساوی با دو قائمه است». معنای این جمله‌ها این است که جسم مادامی که جسم بودنش محفوظ است دارای مکان و مقدار است، و انسان مادامی که انسان بودنش محفوظ است دارای حیوانیت است، و مثلث مادامی که مثلث بودنش محفوظ است تساوی زوایا با دو قائمه برایش ثابت است.

در حقیقت در این گونه قضایا حکم عقل به ضرورت فقط مشروط به یک شرط است و آن عبارت است از بقای ذات موضوع؛ یعنی عقل در فرض بقای موضوع، حکم می‌کند به ضرورت ثبوت محمول از برای موضوع، به خلاف قضایای ضروریه وصفیه که علاوه بر بقای موضوع، وجود حالت معیّن نیز شرط است.

منطقیین در وهله اول از نظر کیفیت حکم عقل بیش از این دو قسم ضرورت و در نتیجه بیش از دو قسم قضایای ضروریه نیافتند: یک قسم قضایایی که تنها در نظر گرفتن ذات موضوع برای حکم عقل به ضرورت کافی است و یک قسم قضایایی که در نظر گرفتن حالت معیّن و شرایط خاص نیز شرط است.

و البته از نظر منطقی این دو قسم ضرورت و همچنین امکان و امتناع، به محمول معیّنی اختصاص ندارد بلکه هر محمولی با هر موضوعی سنجیده شود اتصاف موضوع به آن محمول یا ضروری است یا ممکن است یا ممتنع است.

این بود آن معنا از ضرورت ذاتی که مصطلح و شایع منطقیین است و چنانکه دیدیم این ضرورت ذاتی در مقابل ضرورت وصفی است و این انقسام از برای ضرورت از لحاظ مناط حکم عقل است.

اما فلاسفه ضرورت ذاتی را در مقابل «ضرورت غیری» (نه ضرورت وصفی) به کار می‌برند همچنانکه امتناع ذاتی را در مقابل «امتناع غیری» به کار می‌برند. این انقسام ضرورت که مورد توجه فلاسفه است از لحاظ مناط حکم عقل و کیفیت انعقاد قضایای ذهنیه و لفظیه نیست بلکه صرفاً از لحاظ واقع و نفس الامر است.

«ضرورت غیری» عبارت است از ضرورتی که برای شیٔ به واسطه یک علت خارجی حاصل شده است خواه آن ضرورت از نظر منطقی ضرورت ذاتی باشد یا وصفی؛ و «ضرورت ذاتی» عبارت است از ضرورتی که برای شیٔ حاصل است و در آن ضرورت هیچ گونه علت خارجی به هیچ نحو دخالت ندارد. بعلاوه نظر فلسفی به حسب اقتضای فن، در باب ضرورت و امکان و امتناع، نسبت به همه محمولات عمومیت ندارد بلکه اختصاص دارد به محمول معیّنی که همانا «موجودیّت» است و از این نظر هر گاه «واجب» یا «ممکن» یا «ممتنع» گفته شود «واجب الوجود» و «ممکن الوجود» و «ممتنع الوجود» قصد می‌شود. ولی چنانکه قبلًا اشاره شد نظر منطقی در این باب شامل هر محمولی نسبت به هر موضوعی است.

روی این دو جهت پس «ضرورت ذاتی فلسفی» عبارت است از اینکه موجودی دارای صفت موجودیت به نحو ضرورت باشد و این ضرورت را مدیون هیچ علت خارجی نبوده باشد و به عبارت دیگر موجودی مستقل و قائم به نفس و غیر معلول بوده باشد، و «ضرورت غیری» عبارت است از اینکه موجودی صفت موجودیت را به نحو ضرورت داشته باشد ولی این ضرورت را مدیون علت خارجی بوده باشد.

لازمه ضرورت ذاتی فلسفی، ازلی و ابدی بودن است؛ یعنی اگر موجودی به نحو ضرورت ذاتی موجود باشد و ذاتی قائم به نفس و غیر معلول بوده باشد خواه ناخواه ذاتی است ازلی و ابدی و صفت موجودیت برایش ازلا و ابدا ثابت خواهد بود. ولی لازمه ضرورت ذاتی منطقی، ازلی و ابدی بودن نیست زیرا حکم عقل در ضرورت ذاتی منطقی مشروط به بقای موضوع است و اگر موضوع امری زائل شدنی باشد خواه ناخواه اتصاف موضوع به محمولات خویش نیز منتفی است (سالبه به انتفای موضوع).

برخی از فلاسفه و منطقیین مدعی شده‌اند که از نظر منطقی، یعنی از نظر مناط حکم عقل، سه قسم ضرورت داریم و در نتیجه سه قسم قضایای ضروریه داریم: ضرورت وصفی و ضرورت ذاتی و ضرورت ازلی. «ضرورت وصفی» عبارت است از

ضرورت اتصاف موضوع به محمول به شرط بقای موضوع و به شرط وجود حالت معیّن، و «ضرورت ذاتی» عبارت است از ضرورت اتصاف موضوع [به محمول] مادامی که موضوع باقی است، و «ضرورت ازلی» عبارت است از ضرورت اتصاف موضوع به محمول مطلقاً یعنی بدون هیچ شرط و قیدی.

روی این نظر در «قضایای ضروریه وصفیه» دو شرط در مناط حکم عقل به ضرورت معتبر است و در «قضایای ضروریه ذاتیه» یک شرط و در «قضایای ازلیه» هیچ شرطی دخالت ندارد.

روی این نظر ضرورت ذاتی فلسفی را می‌توان از نظر منطقی قسم جداگانه به حساب آورد و آن را در عرض ضرورت ذاتی و وصفی منطقی قرار داد و علیهذا ضرورت مطلقه اختصاص دارد به ضرورت ازلیه و سایر ضرورتها همه ضرورتهای مقیّده هستند.

به هر حال قطع نظر از اصطلاحاتی که بین فلاسفه و منطقیین شایع است ما اگر به طرز حکم کردن عقل به ضرورت چیزی از برای چیزی مراجعه کنیم آن را چند قسم می‌بینیم: یک قسم احکامی که در مورد ضرورت برخی از صفات برای اشیاء است ولی در حالت خاص و شرایط معیّن (ضرورت وصفی) و یک قسم احکامی که در مورد ضرورت برخی دیگر از صفات از برای اشیاء است بدون دخالت حالت خاص و شرایط معیّنه خارجی ولی به شرط باقی بودن ذات آن اشیاء (ضرورت ذاتی منطقی) و یک قسم احکامی که در مورد ضرورت صفتی از صفات است ولی به طور مطلق و بدون آنکه شرط بقای موضوع در مناط حکم عقل لزومی داشته باشد (ضرورت ازلی).

در اینجا ممکن است این توهّم پیش آید که در حقیقت هیچ فرقی بین ضرورت ذاتی فلسفی (ضرورت ازلی) و ضرورت ذاتی منطقی نیست و این فرقی که گفته شد- که در ضرورت ذاتی منطقی بقای موضوع به عنوان شرط حکم عقل اعتبار می‌شود و هیچ مانعی ندارد که موضوع از بین برود و بالتبع اتصاف موضوع به محمول خویش نیز از بین برود ولی در ضرورت ذاتی فلسفی اعتبار این شرط لغو است زیرا اگر شئ قائم به خویشتن شد قهراً ازلی و ابدی است و از بین رفتن برای او معنا ندارد- مربوط به ماهیت این دو قسم ضرورت نیست بلکه فقط مربوط به این است که در ضرورت ازلی، محمول را «وجود» فرض کرده‌ایم و اگر صفت وجود برای شیئی از اشیاء دارای ضرورت ذاتی منطقی باشد، یعنی موجودیت لازم ذات چیزی باشد، لازمه‌اش این

است که آن شئ ازلی و ابدی بوده باشد و لازمه‌اش این است که آن شئ، ذاتی مستقل و قائم به خویشتن و واجب الوجود بوده باشد.

ولی این توهم باطل است و ملازمه‌ای بین وجوب ذاتی وجود به حسب اصطلاح منطق با وجوب ذاتی وجود به حسب اصطلاح فلسفی نیست و همچنین هیچ منافاتی بین ضرورت ذاتی وجود به حسب اصطلاح منطق و ضرورت غیری وی به حسب اصطلاح فلسفه نیست و ما همه این مقدمات را برای همین یک نکته بیان کردیم و آنجا که در همین مقدمه عنوان «اصالت وجود و ضرورت و امکان» را طرح می‌کنیم مشروحا این مطلب را بیان خواهیم کرد.

فرق نگذاشتن بین «ضرورت ذاتی منطقی» و «ضرورت ذاتی فلسفی» موجب اشتباهات عظیمی برای عده‌ای از مدعیان فلسفه و غیر هم از مادی و غیر مادی شده و همین فرق نگذاشتن موجب شده که طرفداران منطق دیالکتیک مبحث «ضرورت» را در منطق زائد بدانند بلکه اعتقاد به نسب ضروریه را از مظاهر جمود منطق به اصطلاح «استاتیک» بدانند. ما این اشتباهات را بعداً در متن پاورقیهای خود مقاله بیان خواهیم کرد.

توجیه نظام موجودات

مطالبی که تحت عناوین گذشته بیان کردیم همه مقدمه توجیه نظام موجودات بود. از مطالب گذشته معلوم شد که نتیجه برخی از نظریه‌ها نفی وجوب و ضرورت نظام موجودات بود و نتیجه برخی اثبات آن، و طرفداران نظریه ضرورت نظام موجودات نیز یک دسته نبودند بلکه برخی آن نظام را مؤلّف از ضرورت بالذات و ضرورت بالغیر می‌دانستند و برخی تمام این نظام را از ضرورات بالغیر مؤلف می‌دانستند.

مجموع آراء دانشمندان را در توجیه ضرورت و لا ضرورت نظام موجودات می‌توان این طور خلاصه کرد:

هیچ ضرورت و وجوبی بر موجودات حکمفرما نیست زیرا قانون علّیت و معلولیت عمومی غلط است و

پدید آمدن و از بین رفتن موجودات به حسب صدفه و اتفاق است.	قائلین به صدفه و اتفاق که منکر نظام جهان و منکر مبدأ جهان بوده‌اند.
نظام موجودات نظام ضروری و وجوبی نیست زیرا هر چند قانون علّیت صحیح است ولی قانون جبر علّی و معلولی باطل است.	گروهی از متکلمین
نظام موجودات نظام ضروری و جبری نیست زیرا هر چند قانون علّیت و قانون جبر علّی و معلولی صحیح است ولی تأثیر علت در وجود و در ضرورت معلول تنها در حدوث معلول است و هیچ چیزی بقا و لا بقای معلولات را ایجاب نمی‌کند.	کسانی که معلول را در حدوث نیازمند به علت می‌دانند نه در بقا و جبر خود به خودی را نیز نفی می‌کنند.
وجود، نظامی ندارد که ضروری یا لا ضروری باشد زیرا وجود حقیقتی است واحد محض و آن حقیقت واحد، واجب بالذات است.	عده‌ای از عرفا
نظام موجودات نظام وجوبی و ضروری است زیرا قانون علّیت عمومی و قانون جبر علّی و معلولی و اصل نیازمندی معلول به علت در بقا معتبر است، و این نظام از وجوب ذاتی و وجوب غیری تألیف یافته است زیرا سلسله منظم علل و معلولات، قائم به	

ذات واجب الوجود است که علت بالذات است.	حکمای الهی از قبیل ارسطو و ابن سینا و فارابی و غیرهم.
نظام موجودات نظام وجوبی و ضروری است زیرا قانون علّیت عمومی و قانون جبر علّی و معلولی معتبر است و معلول هر چند در بقا نیازمند به علت نیست ولی باقی ماندن معلول تا نیامدن علت زایل کننده، خود به خود و جبری است و این نظام از وجوب بالذات و وجوب بالغیر تألیف یافته و سلسله علل منتهی می‌شود به محرک اول که ذات واجب الوجود است.	برخی از دانشمندان الهی جدید
نظام موجودات نظام ضروری و وجوبی است زیرا قانون علّیت عمومی و قانون جبر علّی و معلولی معتبر است و هر چند معلولات در بقا محتاج به علت نیستند ولی بقای آنها جبری و خود به خودی است و این نظام تماما از ضرورت بالغیر تألیف یافته است زیرا سلسله علل و معلولات، نامتناهی است.	مادیین جدید

ما در اینجا نظریه قائلین به صدفه و اتفاق را که منکر قانون علّیت عمومی هستند از نظریه متکلمین که تنها جبر علّی و معلولی را منکرند و از نظریه تمام آن کسانی که (الهی و مادی) معلول را تنها در حدوث نیازمند به علت می‌دانند مجزا ساختیم و به

صورت نظریه علیحده بیان کردیم و البته بر اهل فن پوشیده نیست که لازمه نفی جبر علّی و معلولی و همچنین لازمه نفی نیازمندی معلول به علت در بقا همانا نفی قانون علیت و معلولیت و قول به صدفه است و ما قبلًا هم به این نکته اشاره کرده‌ایم و در مبحث «علت و معلول» مفصلا بیان خواهیم کرد. علیهذا این تجزیه در اینجا بر سبیل مماشات است یعنی بر طبق ادعای طرفداران این نظریه‌هاست که از طرفی جبر علّی و معلولی یا نیازمندی معلول را به علت در بقا نفی می‌کنند و از طرف دیگر خود را به قانون علّیت عمومی مذعن می‌شمارند و قائلین به صدفه و اتفاق را منکر علم و ضد عقل قلمداد می‌کنند و الّا این نظریه‌ها از نظریه صدفه و اتفاق قابل انفکاک نیست.

به هر حال لازمه ضروری بودن نظام موجودات این است که هر حادثه‌ای که در جهان هستی واقع می‌شود واقع شدنش حتمی و قطعی و خلاف ناپذیر است و آن حادثه رابطه ذاتی و تکوینی با سایر موجودات جهان دارد یعنی نسبت به بعضی معلول و نسبت به بعضی علت و نسبت به بعضی اشتراک در علل اولیه دارد و چون ارتباط آن حادثه با سایر حوادث عالم ذاتی و تکوینی است مشخصات وجودی وی نیز ضروری و قطعی و خلاف ناپذیر است یعنی آن حادثه که فرضا رابطه زمانی و مکانی و وضعی و اضافی و غیره با سایر موجودات دارد، مثلًا از لحاظ زمان بر بعضی مقدم و از بعضی مؤخر و با بعضی مقارن است و در هر لحظه از زمان نسبت به بعضی از موجودات از لحاظ مکانی دور یا نزدیک و از لحاظ وضعی محاذی با بعضی و غیر محاذی با بعضی دیگر است، همه اینها با در نظر گرفتن علل قطعی که به حوادث احاطه کرده است ضروری و وجوبی است و محال است که خلاف آنچه هست و واقع می‌شود واقع شود.

«اصالت وجود» و ضرورت و امکان

آنجا که منشأ ضرورت و امکان را بیان می‌کردیم به سه نظریه که به ترتیب هر نظریه بعدی از نظریه قبلی کامل‌تر بود اشاره کردیم.

آنچه قبلًا در بیان منشأ ضرورت و امکان گفتیم با قطع نظر از اصالت وجود یا اصالت ماهیت بود. همچنانکه در مقاله ۷ گفتیم بحث اصالت وجود و اصالت ماهیت به این صورتی که امروز مطرح است در پیش از چهار قرن پیش مطرح نبود و از این رو

مسائل فلسفه با عدم توجه به اصالت وجود یا اصالت ماهیت حل و فصل می‌شده هر چند عموما به حسب ذوق ابتدائی طوری قضاوت می‌کرده‌اند که با اصالت ماهیت متناسب بوده است.

ولی با در نظر گرفتن اصالت وجود، در سرنوشت مسائل ضرورت و امکان نیز تغییراتی حاصل می‌شود. بنا بر اصالت وجود، علّیت و معلولیت و وجوب ذاتی و وجوب غیری همه از شؤون وجود است و همه ضرورتها و جبرها از وجود سرچشمه می‌گیرد و به وجود برمی‌گردد و ماهیت همان طوری که حقیقتا متصف به صفت «موجودیت» نیست بلکه مجازاً و اعتباراً موجود است، به صفت وجوب و ضرورت نیز حقیقتاً متصف نمی‌شود، نه به وجوب ذاتی و نه به وجوب غیری، و اگر احیاناً صفت «وجوب غیری» را به ماهیت نسبت بدهیم مجازی و اعتباری است؛ یعنی ماهیت همان طوری که موجود می‌شود یعنی مجازاً و اعتباراً، ضروری و واجب نیز می‌شود یعنی مجازاً و اعتباراً نه حقیقتاً.

با در نظر گرفتن اصالت وجود و اعتباریت ماهیت باید گفت «ضرورت» مطلقاً (بالذات و بالغیر) شأن وجود است و «امکان» شأن ماهیت، همان طوری که «امتناع» نیز از «عدم» سرچشمه می‌گیرد. علیهذا بر خلاف آنچه در میان قدما شایع بوده و ما قبلًا نقل کردیم که هر یک از اینها را شأن ماهیتی از ماهیات می‌دانستند باید بگوییم که هر یک از ضرورت و امکان و امتناع به ترتیب، شأن وجود و ماهیت و عدم می‌باشند.

اینکه می‌گوییم «ضرورت شأن وجود است» از آن جهت است که نسبت موجودیت با وجود، ضرورت است زیرا بنا بر اصالت وجود، وجود عین موجودیت و واقعیت است و فرض وجودی که موجود نباشد فرض محال است و همان طوری که در ابتدای این مقاله بیان شده: «واقعیت هستی یک مهیت هرگز نمی‌تواند مقابل خود را که ارتفاع واقعیت است بپذیرد و واقعیت وی لا واقعیت شود یعنی هیچ واقعیتی را از خودش نمی‌توان سلب کرد».

اینکه می‌گوییم «امکان شأن ماهیت است» به این معناست که نسبت موجودیت و معدومیت با ماهیت، متساوی است؛ یعنی فرض موجودیت و معدومیت هیچیک برای ماهیت ضرورت ندارد و همان طوری که در ابتدای مقاله بیان شده: «معنای امکان، مساوی بودن نسبت شئ با وجود و عدم است ... و اگر بگوییم «انسان ممکن است» معنایش این است که نسبت ماهیت انسان با وجود و عدم مساوی است اگر چه نسبت

وجود این ماهیت به خود وجود ماهیت این گونه نیست».

و اینکه می‌گوییم «امتناع شأن عدم است» به این معنی است که نسبت معدومیت با عدم، ضرورت است و امتناع جز ضرورت عدم چیزی نیست.

تمام ممتنعات بالذات به امتناع تناقض برمی‌گردد و در بحث «عدم نسبی» خواهیم گفت که تنها «عدم مناقض» است که عدم حقیقی است و امتناع ذاتی دارد.

بنا بر اینکه وجوب مطلقاً (بالذات و بالغیر) شأن وجود است و ماهیت به حسب حقیقت از آن بی‌بهره است دو مطلب تازه پیش می‌آید:

الف. معلولات که بنا بر اصالت وجود از سنخ وجودات‌اند و وجوب بالغیر دارند یک نحو امکان ذاتی می‌بایست داشته باشند زیرا لازمه وجوب غیری امکان ذاتی است و چون بنا به گفته پیش امکان ذاتی شأن ماهیت است و ضرورت شأن وجودات است، امکان ذاتی وجودات را چگونه باید تصور کرد؟

وجودات، امکان ذاتی و احتیاج ذاتی نسبت به علل خویش دارند ولی این امکان ذاتی غیر از آن امکان ذاتی است که برای ماهیات فرض می‌شد زیرا امکان ذاتی ماهیت به معنای لا اقتضائیّت ماهیت نسبت به موجودیت و معدومیت و یا به معنای تساوی نسبت ماهیت با موجودیت و معدومیت است و چنانکه دیدیم درباره وجودات این معنا غلط است. امکان ذاتی وجودات به این معنی است که حقیقت ذات این وجودات عین معلولیت و عین احتیاج و عین تعلق به علت است و حیثیتی جز حیثیت ایجاد و حیثیت فعل بودن ندارند و ارتباط آنها با علل خویش عین ذات آنهاست.

اینکه معلولات، وجودات‌اند نه ماهیات و اینکه حقایق وجودیه معلولیه عین معلولیت و احتیاج‌اند و ارتباط به علت عین ذات آنهاست یکی از عمیق‌ترین افکار بشری در باب علیت و معلولیت است و حقیقتی است که از اصالت وجود و تشکک وجود سرچشمه می‌گیرد و با براهین محکم و منطقی اثبات شده. در مسأله احتیاج معلول به علت در بقا که در مقاله ۹ مشروحا بحث خواهد شد ما این مطلب را با بیان روشن و صریحی از نظر خواننده محترم می‌گذرانیم.

امکان وجودات به همین معنا که اشاره شد همان است که صدرالمتألّهین برای اولین بار به آن تنبه پیدا کرده و آن را «امکان فقری» اصطلاح کرده است.

ب. بنا بر اصالت وجود و اینکه موجودیت و علیت و معلولیت همه از شؤون وجود است و ماهیت از حوزه موجودیت و دایره علیت و معلولیت حقیقی خارج است و

صلاحیت موجودیت و علیت و معلولیت را ندارد مگر مجازا و اعتبارا، قهراً معنای امکان ذاتی ماهیت با آنچه قدما روی اصالت ماهیت یا با عدم توجه به اصالت وجود و اصالت ماهیت فرض می‌کردند فرق می‌کند.

فرض قدما روی این بود که ماهیت واقعا و حقیقتا صلاحیت دارد که در خارج موجود باشد لکن خود ماهیت نسبت به اینکه در واقع موجود باشد یا نباشد لا اقتضاست یعنی ماهیت نمی‌تواند به خودی خود موجود یا معدوم باشد بلکه موجود بودن یا معدوم بودن واقعی و حقیقی ماهیت تابع علت خارجی است که او را به وجود آورده یا معدوم نموده است و از این رو ماهیت داشتن یک شئ ملازم با معلولیت آن شئ است و اینکه ماهیت به حسب ذات لا اقتضاست و به تبع علت موجود یا معدوم است حقیقتی است واقعی و ربطی به اعتبار و عدم اعتبار اذهان ندارد.

ولی بنا بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، برای همیشه از این فرض باید دست کشید زیرا بنا بر اصالت وجود، ماهیت نه بالذات و نه به تبع علت صلاحیت موجود بودن واقعی را ندارد و آنچه صلاحیت موجودیت و معلولیت حقیقی را دارد همانا وجود است و بس و اینکه ماهیت را با صفت موجودیت یا معلولیت متصف می‌کنیم به یک نحو مجاز و اعتبار است و ماهیت در این موجودیت و معلولیت مجازی تابع آن وجودی است که از آن وجود انتزاع شده نه تابع شئ خارجی (علت)، و علیهذا ماهیت موجود است به تبع موجودیت آن وجودی که از آن وجود انتزاع شده و معلول است به تبع معلولیت همان وجود؛ یعنی صفت موجودیت و معلولیت مجازی و اعتباری خویش را از ناحیه وجود کسب کرده که این گونه صفات را به نحو حقیقت و بدون شائبه مجازیّت و قطع نظر از هر اعتباری واجد است و اگر فرض کنیم آن وجودی که منشأ انتزاع ماهیت است معلول نیست ماهیت نیز معلولیت تبعی ندارد. بنا بر اصالت وجود، ماهیت امر ذهنی است و موجودیت ماهیت نیز اعتبار ذهن است و قهراً امکان موجودیت و معدومیت ماهیت نیز مربوط به مرحله ذهن است (نه واقع) و این امکان به این معنی است که ماهیت به خودی خود و قطع نظر از اعتبار ذهن صلاحیت اتصاف به موجودیت و معدومیت را ندارد.

پس هم بنا بر نظریه قدما و هم بنا بر اصالت وجود، معنای امکان ذاتی ماهیت لا اقتضائیت ذات ماهیت نسبت به موجودیت و معدومیت است و به معنای این است که ماهیت به خودی خود و در ذات خود صلاحیت موجود بودن ندارد، لکن بنا بر نظریه

قدما باید به واقع نظر داشت و معنای اینکه می‌گوییم ماهیت به خودی خود نمی‌تواند موجود باشد یعنی قطع نظر از علت خارجی نمی‌تواند در واقع موجود باشد ولی با فرض علت خارجی واقعا موجود است ولی بنا بر اصالت وجود باید نظر به اعتبار ذهن داشت و معنای اینکه می‌گوییم «ماهیت به خودی خود نمی‌تواند موجود باشد» یعنی قطع نظر از اعتبار ذهن نمی‌تواند موجود باشد و با اعتبار ذهن به نحو مجاز موجود است، و از این رو امکان ذاتی ماهیت شئ به حسب نظر قدما ملازم با معلولیت آن شئ است ولی بنا بر اصالت وجود ملازم با آن نیست و به تعبیر دیگر نظر قدما در امکان ذاتی ماهیت به نیازمندی ماهیت است به حیثیت تعلیلی و واسطه در ثبوت، ولی نظر ما در امکان ذاتی ماهیت که مبتنی بر اصالت وجود است، به نیازمندی به حیثیت تقییدیه و واسطه در عروض است. بنا بر اصالت وجود با قطع نظر از حیثیت تقییدیه و واسطه در عروض برای ماهیت، از موجودیت یا معدومیت یا از نیازمندی وی به حیثیت تعلیلیه یا عدم نیازمندی به آن نمی‌توان دم زد و با در نظر گرفتن حیثیت تقییدیه و واسطه در عروض، ماهیت در نیازمندی به حیثیت تعلیلیه و عدم نیازمندی تابع همان واسطه است که آن واسطه همانا وجود آن ماهیت است یعنی اگر وجود، معلّل است ماهیت نیز بالعرض معلّل است و اگر وجود غیر معلّل است ماهیت نیز بالعرض غیر معلّل است و ماهیت در ذات خود نه معلّل است و نه مستغنی از علت.

از این جا معلوم می‌شود که اصالت وجود تا چه اندازه سرنوشت مسأله «ضرورت و امکان» را تغییر می‌دهد، زیرا از مجموع آنچه گفته شد معلوم شد که ضرورت به هیچ معنا (نه بالذات و نه بالغیر) با ماهیت ارتباط پیدا نمی‌کند و خالص از برای وجود است، و معلوم شد که یک نوع امکان ذاتی در وجودات هست که مغایر است با امکان ذاتی ماهیات، و معلوم شد که امکان ذاتی ماهیت به آن معنا که قدما فرض می‌کردند معنا ندارد، و معلوم شد که اساس نظریه قدما در باب منشأ ضرورت و امکان و امتناع که هر یک از این سه را خاصیت مخصوص برخی ماهیات می‌دانستند غلط است و ضرورت شأن وجود و امکان شأن ماهیت و امتناع شأن عدم است.

از این قسمتها فقط این جهت که «ضرورت ذاتی شأن وجود است» قبل از طلوع نظریه اصالت وجود از روی قرائن دیگری در مسأله نفی ماهیت از ذات واجب الوجود ابراز شده و اما این جهت که «وجوب غیری نیز شأن وجود است» و همچنین اینکه «وجودات، امکان فقری دارند» بعد از طلوع نظریه اصالت وجود ابراز

شده و از کلمات صدرالمتألهین استفاده می‌شود.

و اما اینکه «امکان ذاتی ماهیات به آن معنی که قدما فرض کرده بودند غلط است و به معنای دیگری صحیح است» و همچنین اینکه «هر یک از وجوب و امکان و امتناع به ترتیب خاصیت هر یک از وجود و ماهیت و عدم است» برای اولین بار در این کتاب ابراز شده و از اصالت وجود استنباط شده است.

اینکه «معنای امکان ذاتی ماهیت بنا بر اصالت وجود با آنچه قدما فرض کرده‌اند فرق می‌کند» نکته‌ای است عالی و ارجمند و طرز استدلال را در بسیاری از مسائل تغییر می‌دهد و این نکته از نظر صدرالمتألهین نیز که قهرمان اصالت وجود شمرده می‌شود مخفی مانده و روی همین جهت در کتب خویش و مخصوصاً در اسفار در مسائل «امکان ذاتی» در حیص و بیص سختی گرفتار شده و قسمتی از اشکالات، لا ینحل مانده و روی همین غفلت در برخی مسائل که مربوط به این مطلب بوده در یک جا به پیروی از دیگران طوری اظهار نظر کرده و در جای دیگر خودش به اشتباه خویشتن پی برده و طوری دیگر اظهار نظر کرده است و ما برای آنکه بیش از این اطاله نکنیم از توضیح بیشتر خودداری می‌کنیم.

آیا موجود معدوم می‌شود؟

بنا بر آنچه در این مقدمه گفته شد که «ضرورت» خاصیت وجود است و در خود این مقاله به این صورت استدلال شده: «واقعیت هستی یک ماهیت هرگز نمی‌تواند مقابل خود را که ارتفاع واقعیت است بپذیرد و واقعیت وی لا واقعیت شود یعنی هیچ واقعیتی را نمی‌توان از خودش سلب کرد اگر چه از غیر مورد خودش جایزالسلب است» و همین مطلب در مقاله ۷ به این عبارت گذشت: «واقعیت هستی، مقابل خود را (نیستی) بالذات نپذیرفته و هرگز به وی متصف نمی‌شود یعنی هستی نیستی نمی‌شود» دو سؤال مهم پیش می‌آید که نمی‌توان نادیده گرفت و پاسخ به این دو سؤال غور فوق العاده‌ای را در یک رشته مسائل منطقی و فلسفی ایجاب می‌کند. آن دو سؤال از این قرار است:

سؤال اول: بنا بر اینکه موجودیت، خاصیت ذاتی وجود است و از وی سلب

نمی‌شود لازم می‌آید که تمام وجودات، ازلی و ابدی بوده باشند زیرا فرض این است که عدم بر وجود طاری نمی‌شود و لازمه اینکه عدم بر چیزی طاری نشود این است که همیشگی و ابدی بوده باشد، پس لازم می‌آید که هیچ وجودی معدوم نشود و ابدی بوده باشد و لازمه اینکه وجودات، ابدی و همیشگی بوده باشند این است که ماهیات نیز ابدی و همیشگی بوده باشند زیرا ماهیت تابع وجود است و چیزی که وجودش باقی است قهراً ماهیتش نیز باقی است، پس لازم می‌آید که هیچ موجودی معدوم نشود و همه چیز ابدی بوده باشد و لازمه این قول نفی حرکت و نفی کون و فساد است و لازم به گفتن نیست که این نظریه خلاف عقل و حس است.

پاسخ این اشکال نیازمند به این است که ما در اطراف موضوعی که قبلًا در مقاله ۷ وعده دادیم به بحث و توضیح بیشتری بپردازیم و آن اینکه «آیا ممکن است موجود معدوم یا معدوم موجود بشود؟».

از دو راه استدلال شده بر اینکه هیچ چیز موجودی معدوم و هیچ چیز معدومی موجود نمی‌شود: یکی از راه علمی و تجربی و یکی از راه فلسفی و عقلانی.

راه علمی و تجربی همان است که در قرن هجدهم از طرف لاوازیه (Lavoisier) شیمیست معروف فرانسه پیموده شد. لاوازیه از تجربیات و مطالعات شیمیاوی خود به این نتیجه رسید که مجموع مواد و اجرام این عالم که مصالح اولیه کاخ این جهان را تشکیل داده‌اند ثابت و لا یتغیر هستند. تمام موجود شدن و معدوم شدن‌ها و حادث شدن و فانی شدن‌ها و پدید آمدن و از بین رفتن‌ها که در نظر ظاهر بین ما نمودار می‌شود هیچیک از آنها موجودیت و معدومیت واقعی و حدوث و فنای حقیقی نیست بلکه صرفاً کیفیات مختلف تجزیه و ترکیب‌ها و انواع گوناگون ارتباطاتی است که اجرام و مواد ثابت جهان با یکدیگر پیدا می‌کنند، پس: «در این دنیا هیچ معدومی موجود و هیچ موجودی معدوم نمی‌شود».

راه فلسفی و عقلانی این است که اگر بنا بشود موجود معدوم بشود یا معدوم موجود بشود لازم می‌آید که وجود تبدیل به عدم یا عدم تبدیل به وجود بشود و عقلا محال است که وجود و عدم به یکدیگر تبدیل بشوند زیرا مستلزم تناقض است. آنچه در ضمن سؤال بیان شد که از بیانات گذشته استنباط شده است، بیان اشکال فلسفی مطلب به طرز دیگر است.

چنانکه واضح است این هر دو راه ما را به یک قانون هدایت می‌کند و به یک نتیجه

می‌رساند و آن اینکه موجود معدوم و معدوم موجود نمی‌شود و همه چیز ازلی و ابدی است.

اما راه اول که اولین بار توسط لاوازیه پیموده شده از دو جنبه مورد خدشه و مناقشه واقع شده: یکی از این جنبه که تجربیات و مطالعات دانشمندان بعدی پایه اصل بقای ماده را متزلزل ساخته و ثابت کرده که فرض اجسام و مواد فنا ناپذیر و غیر قابل زوال صحت ندارد و فرضاً ما ناچار بشویم که برای موجودات این جهان یک مایه اصلی و «هیولای اولی» قائل شویم و نام آن را «مادهٔ المواد» بگذاریم آن مادهٔ المواد به درجاتی ساده‌تر و بسیط تر از اجرام و موادی است که لاوازیه فرض کرده، و فرض آن مادهٔ المواد با موجود شدن و معدوم شدن و حادث شدن و فانی شدن حقیقی و واقعی اشیاء منافات ندارد. بحث مادهٔ المواد با توجه به سیر تاریخی آن مسأله از قدیم‌ترین ازمنه تا عصر حاضر، در مقاله ۱۰ خواهد آمد و در آنجا در اطراف قانون لاوازیه و آنچه علم امروز درباره این قانون می‌گوید بحث خواهد شد.

دیگر آنکه ما فرضاً اجرام و مواد مورد فرض لاوازیه را ثابت و لایزال بپنداریم نمی‌توانیم به مدعای وی که اعم از دلیلی است که آورده تسلیم شویم، زیرا حداکثر دلیل تجربی او این است که مواد و اجرام جهان ثابت و همیشگی است و حال آنکه مدعای وی اعم از مواد و اجرام است و شامل همه چیز است یعنی لاوازیه به جای اینکه بگوید «اجرام این جهان ثابت و لایتغیر هستند» گفته است «همه چیز ثابت و لایتغیر است» و به جای اینکه یک قانون علمی شیمی را بیان کند یک اصل فلسفی را بیان کرده است.

اما راه دوم که سؤال گذشته نیز متوجه همان است هر چند خیلی بسیط و ساده به نظر می‌رسد و هر کسی خود را قادر می‌بیند که آن را طرح کند ولی توفیق یافتن به جواب دقیق و خالی از مناقشه‌ای برای وی صعوبت و دشواری زیادی همراه دارد. پاسخ اجمالی که به این اشکال باید داده شود این است که آری موجود معدوم و معدوم موجود نمی‌شود ولی لازمه اینکه موجود معدوم نشود و معدوم موجود نشود ازلی و ابدی بودن اشیاء و نفی حرکت و تغییر و کون و فساد نیست بلکه صحت این قانون از دریچه نظر فلسفی با صحت و قبول نظریه تبدلات ذاتی و جوهری اشیاء و اینکه «همه چیز در جهان طبیعت در یک تغییر دائم است و ذات هیچ چیز در دو لحظه باقی نیست» منافات ندارد از این راه که عدم همواره نسبی است و هر چیزی که در یک لحظه موجود و در

لحظه دیگر معدوم می‌شود انعدام لحظه بعد واقعاً عدم او نیست یعنی در لحظه بعد واقعاً عدم بر شخصیت واقعی آن شئ طاری نشده است.

ولی پاسخ تفصیلی این اشکال نیازمند به این است که ما یکی دیگر از احکام وجود را بیان کنیم و آن این است که «مرتبه هر وجودی مقوّم آن وجود است». توضیح اینکه وجودات بعضی علت‌اند و بعضی معلول و قهراً علت تقدم ذاتی دارد بر معلول، و همچنین بعضی تقدم زمانی دارند نسبت به بعضی و تقارن یا تأخر زمانی دارند نسبت به بعضی دیگر و بنابراین هر وجودی مرتبه‌ای از مراتب طولی علّی و معلولی یا مراتب طولی زمانی را اشغال کرده است. اکنون می‌خواهیم ببینیم هر وجودی چه نسبتی دارد با مرتبه‌ای که در آن مرتبه هست؟ مثلًا وجودی مرتبه علیت دارد و وجود دیگری مرتبه معلولیت؛ آیا هر کدام از این دو وجود با مرتبه‌ای که دارد چه نسبتی دارد؟ آیا این مرتبه خارج از حقیقت آن وجود است یا خارج نیست؟ یعنی اگر فرض کنیم که آن وجود در آن مرتبه نباشد خودش خودش است و فقط یک امر خارجی از وی سلب شده؟ یا آنکه اگر فرض کنیم که آن وجود در آن مرتبه نباشد و در مرتبه دیگر باشد خودش خودش نیست و هویّت آن وجود عین مرتبه آن است؟ و همچنین در مراتب زمانی. مثلًا حادثه‌ای در یک قطعه از زمان واقع می‌شود و حادثه دیگر در یک قطعه بعد از آن قطعه و حادثه دیگر در یک قطعه دیگر قبل از آن قطعه؛ آیا آن حادثه با آن مرتبه از زمانی که آن را اشغال کرده چه نسبتی دارد و اگر فرض کنیم آن حادثه به جای حادثه قبلی یا به جای حادثه بعدی باشد خودش خودش خواهد بود و فقط یکی از عوارض وجودی وی که بودن در قطعه خاص و مرتبه خاص از زمان است از وی سلب شده؟ یا آنکه بودن آن حادثه در زمانی که واقع شده خارج از هویّت و وجود آن حادثه نیست و اگر فرض کنیم آن حادثه در قطعه دیگر و در مرتبه دیگر از زمان باشد دیگر آن حادثه آن حادثه نیست یعنی زمان هر موجودی مقوّم ذات آن موجود است و زمان، واقعیتی خارج از هویت و شخصیت واقعی موجودات زمانی نیست؟

یکی از بهترین نتایجی که از اصل «اصالت وجود» و اصل «تشکیک وجود» استنتاج می‌شود همین است که مرتبه هر وجودی مقوّم ذات آن وجود است و حتی در مراتب زمانی نیز زمان، خارج از هویّت و تشخص واقعی موجودات نیست.

معمولًا زمان را به منزله ظرفی خارج از حقیقت وجود موجودات زمانی فرض می‌کنند یعنی زمان را موجودی علیحده و زمانیات را موجودات دیگری فرض می‌کنند

و چنین می‌پندارند که هر موجود زمانی در یک قسمت از آن موجود دیگر که به نام «زمان» خوانده می‌شود قرار گرفته است عیناً مانند اشیائی که در یک صندوق یا اطاق جا داده می‌شود با این فرق که ظرفیت و گنجایش زمان، طولی است و ظرفیت صندوق و اطاق عرضی. از لحاظ طولی، موجودات که در پشت سر یکدیگر از لحاظ زمان قرار گرفته‌اند عیناً شبیه به دانه‌های یک زنجیر است که پشت سر یکدیگر ردیف شده‌اند؛ و چون زمان موجودی است و زمانیات موجود دیگری، مانعی ندارد که یک حادثه زمانی که در یک قطعه از زمان واقع شده، با حفظ هویت و عینیت، در یک قطعه دیگر واقع می‌شد مانند اینکه فلان شئ خاص که در فلان گوشه صندوق است در گوشه دیگر آن واقع می‌شد یا فلان دانه زنجیر که در این سر است در آن سر یا در وسط بود.

این طرز تصور، طرز تصور ابتدائی و عامیانه‌ای است که معمولًا افراد از زمان و زمانیات دارند. ولی حقیقت این است که زمان هویتی مستقل از هویت زمانیات ندارد و به عبارت دیگر زمانیات هویتی خارج از زمان ندارند و هر موجودی از موجودات زمانی، مرتبه‌ای از مراتب حرکت و زمان است و فرض موجودی در غیر آن مرتبه از زمان که واقع شده عیناً مثل این است که فرض کنیم آن موجود آن موجود نباشد و ما در مقاله ۱۰ که مستقلًا از قوه و فعل و حرکت و زمان بحث می‌کنیم به تفصیل در اطراف این مطلب عالی و ارجمند بحث می‌کنیم و نظریه‌های جدیدی که اخیرا در تأیید این مطلب از طرف فلاسفه و دانشمندان فیزیک و ریاضی ابراز شده بیان می‌کنیم. در اینجا به دلائل مخصوص این مطلب نمی‌پردازیم، فقط برای آنکه خواننده محترم مقصود را واضح‌تر درک کند با یک تشبیه مطلب را توضیح می‌دهیم:

زمانیات را با مراتب زمانی‌شان نباید به دانه‌های زنجیر که پشت سر یکدیگر ردیف شده‌اند یا به اشیائی که در یک صندوق یا اطاق جا داده می‌شود تنظیر کرد. آنچه از این لحاظ شبیه زمانیات و مراتب زمانی است اعداد و مراتب آنهاست.

اعداد از «یک» تا «لا نهایت» مراتبی را تشکیل داده‌اند و هر عددی مرتبه‌ای را اشغال کرده که به موجب آن مرتبه مقدم بر بعضی و مؤخر از بعضی دیگر است. مثلًا عدد ۵ مرتبه‌ای را بین ۴ و ۶ و عدد ۸ مرتبه‌ای را بین ۷ و ۹ واجد است و همچنین ... حالا ببینیم چه نسبتی بین هر عددی و مرتبه آن عدد است؟ و آیا مرتبه هر عددی خارج از حقیقت آن عدد است یا خارج نیست بلکه مرتبه هر عددی مقوّم آن عدد است؟ و به عبارت دیگر اگر یک عدد را در غیر مرتبه خودش فرض کنیم مثل آنکه ۵ را به جای ۸ و

۸ را به جای ۵ فرض کنیم آن عدد خودش خودش است و فقط جایش تغییر کرده یا آنکه در این فرض آن عدد آن عدد نیست؟ یعنی آیا در این صورت ۵ همان ۵ است که در جای ۸ قرار گرفته و ۸ همان ۸ است که در جای ۵ قرار گرفته یا آنکه با فرض تغییر مرتبه، دیگر ۵ خود ۵ نیست بلکه این ۵ فرضی ما همان خود ۸ است و ۸ فرضی ما همان خود ۵ است؟

البته واضح است که هیچ عددی را با حفظ هویت و ذات، در غیر مرتبه خودش نمی‌توان فرض کرد. موجودات زمانی در مراتب زمان عیناً از این قبیل است. مثلاً سعدی در یک قطعه‌ای از زمان گذشته بوده و ما در یک قطعه از زمان بعد از او واقع شده‌ایم. به حسب و هم ابتدائی این سؤال پیش می‌آید که چه مانعی داشت که سعدی در زمان ما یا ما در زمان سعدی بودیم؟ ولی اگر حقیقت اصالت وجود را خوب درک کرده باشیم و این مطلب را نیز که مرتبه هر وجودی مقوّم ذات آن وجود است نیز درک کرده باشیم و به این مطلب اذعان داشته باشیم که زمان، خارج از حقیقت ذات وجودات زمانیه نیست، به خوبی می‌فهمیم که این سؤال عیناً مانند این است که از ما بپرسند چه مانعی داشت که عدد ۵ به جای عدد ۸ و عدد ۸ به جای عدد ۵ بود؟ یا آنکه چه مانعی داشت که دیروز به جای امروز و امروز به جای دیروز بود یعنی آن قطعه از زمان به جای این قطعه از زمان و این قطعه از زمان به جای آن قطعه از زمان بود؟

علت اینکه مقوّم بودن مرتبه را در اعداد همه کس به خوبی تصدیق دارد ولکن مقوّم بودن مراتب را در وجودات کمتر اشخاص می‌توانند درک کنند بلکه در انظار بسیار عجیب جلوه می‌کند این است که مقوّم بودن مرتبه در اعداد مربوط به «ماهیت» اعداد است و مقوّم بودن مراتب زمان یا مراتب علت و معلول، مربوط به «وجودات» اشیاء است و ماهیات اشیاء این گونه نیست یعنی مراتب زمان یا علت و معلول مقوّم ماهیت اشیاء نیست و از طرف دیگر اذهان به طور عادی ماهیات را می‌شناسند نه وجودات را و بعد از هزارها موشکافیهای فلسفی است که اصالت وجود و اعتباریت ماهیت ثابت می‌شود و در نتیجه مقوّم بودن مراتب برای وجودات و همچنین حقیقت زمان روشن می‌شود. از این روست که شناختن مقوّمات ماهیات اشیاء چندان صعوبتی ندارد بر خلاف شناختن مقوّمات وجودات.

اینجاست که یک بار دیگر ثابت می‌شود که ما تا ذهن و اعتبارات ذهن و خواص مخصوص ذهن و طرز اندیشه سازی ذهن را نشناسیم نمی‌توانیم فلسفه داشته باشیم.

به هر حال بعد از این مقدمه پاسخ این سؤال روشن می‌شود زیـرا بعـد از اینکـه معلوم شد که زمان هر وجودی مقوّم آن است معلوم می‌شود اگر وجودی یک مرتبه از مراتب زمان را اشغال کرد نه مرتبه دیگر را، نه این است که آن وجود در آن مرتبه دیگر معدوم شده و عدم بر او طاری شده است زیرا هویت آن وجود بسته به همـان زمـانی است که آن را اشغال کرده و اگر بخواهیم آن وجود را در مرتبه دیگر از آن زمان فرض کنیم دیگر خودش خودش نیست و همچنین همان وجود در آن مرتبه از زمان که آن را اشغال کرده ابتدا و وسط و انتهایی دارد یعنی یک وجود ممتد است به امتداد زمان و هر جزء مفروض از آن وجود را که با یک جزء مفروض از زمان منطبق می‌شـود در نظـر بگیریم آن جزء از زمان مقوّم همان جزء از وجود است نه مقوّم جزء قبلی و نـه مقـوّم جزء بعدی.

و اگر واقعاً بر وجودی از وجودات زمانیه، عدم طاری شود می‌بایست آن وجود از همان زمان خودش رفع شود و البته این امری است محال.

پس معلوم شد که لازمه اینکه «موجودیت خاصیت ضروری وجود است و هرگز عدم بر وجود طاری نمی‌شود» یا همان طوری که در متن مقالـه ۷ گذشـت و در ایـن مقاله نیز خواهد آمد که «هرگز واقعیت هستی یک ماهیتی لا واقعیت نمـی‌شـود» ایـن نیست که هر وجودی باید ازلی و ابدی بوده باشد، و به عبارت دیگر ایـن قـانون کـه «هرگز موجود معدوم و معدوم موجود نمی‌شود» قانونی است که صد در صد صـحیح است ولی تفسیر این قانون این نیست که هر موجودی وجودش ازلی و ابدی اسـت و هر معدومی عدمش ازلی و ابدی است، بلکه همان طوری که در مقاله ۷ گذشت فقـط لازمه‌اش این است که مثلًا در مورد درخت بگوییم: «درخت بید معینی که در آب معین و هوای معین و زمین معین و در زمان معین سبز و موجود شد هرگز همین قطعه معین زمان را با حفظ بقیه شرایط از وجود وی تهی و خالی نمی‌شود فرض کردد».

سؤال دوم: بنا بر اینکه «موجودیت خاصیت ذاتی وجود است و ممتنع است که از وی سلب شود» لازم می‌آید که تمام وجودات، واجب به وجوب ذاتی باشند یعنی لازم می‌آید که هر وجودی واجب الوجود باشد و چون بنا بر اصالت وجود هیچ چیزی جز وجود حقیقت ندارد و ماهیات اعتبارات ذهن‌اند و در موجودیت و معدومیت و وجوب ذاتی و وجوب غیری و علیت و معلولیـت و قـدم و حـدوث تـابع وجـودات هسـتند

لازم می‌آید که هر موجودی واجب الوجود باشد و این مطلب علاوه بـر آنکـه خـلاف مشهوداتی است که ما از حدوث اشیاء و از نشانه‌های امکان اشیاء داریـم و عـلاوه بـر اینکه خلاف مقتضی قانون علیت و معلولیت عمومی اسـت کـه موجـودات را بـه هـم مربوط ساخته و نظامی پدید آورده و همه علوم بر پایه این قانون اسـتوار شـده اسـت، خلاف مدعای خود این مقاله است که گفته شد «ماسوای وجود باری، سایر وجـودات وجوب غیری دارند» زیرا بنا به بیان فوق موجودیت خاصیت ذاتی هر وجودی است و هر وجودی موجود بالذات است و وجوب ذاتی دارد و نمی‌تواند وجوب غیری داشـته باشد.

این سؤال یا اشکال با سؤال اول فرق دارد. سؤال اول این بود که لازمه اینکه عدم بر وجود طاری نمی‌شود قدیم و ازلی و ابدی بودن اشیاء است، و این سؤال این است که لازمه این مطلب وجوب ذاتی و نفی امکان ذاتی اشیاء است، و بر اهل فن پوشـیده نیست که ملازمه‌ای بین ازلی و ابدی بودن با وجوب ذاتـی نیسـت و هـر چنـد لازمـه وجوب ذاتی ازلیت و ابدیت است ولی لازمه ازلیت و ابدیت وجوب ذاتی نیست.

این سؤال نیز معضله مهمی است و هر چند مستقیماً در هیچ جا از کتـب فلسـفه طرح نشده و مورد نفی و اثبات قرار نگرفته ولی هر جا که در کتب فلسفه حدود مطلب به اینجا کشیده سخت فلاسفه را دچار اضطراب ساخته است و همین مطلب است کـه پایه استدلال عرفا قرار گرفته و خواسته‌اند از روی برهان عقلی، فلاسفه را ملزم سازند که به مدعای آنان که متکی به کشف و شهود است در باب وحـدت محـض وجـود و نفی هر گونه کثرتی از آن، اقرار کنند از این راه که «وجود مساوی با وجـوب ذاتـی و وجوب ذاتی مساوی با وحدت است، پس وجود مساوی با وحدت است»، و نیز همین مطلب یکی از جهاتی است که موجب شده شیخ اشراق به اعتباریت وجود رأی بدهد و مدعی شود اگر وجود واقعیت عینی باشد لازم می‌آید که وجوب ذاتی داشته و ممتنـع العدم بوده باشد.

ولی اگر خواننده محترم آنچه قبلًا در مقام فرق میـان «ضـرورت ذاتـی منطقـی» و «ضرورت ذاتی فلسفی» گفته شد در نظر داشته باشد پاسخ این سـؤال بـرایش روشـن است.

اینکه می‌گوییم «موجودیت وجود، ضرورت ذاتی دارد» عیناً مانند ایـن اسـت کـه می‌گوییم انسانیت یا حیوانیت انسان برای انسان، یا تساوی مجموع زوایا بـا دو قائمـه

از برای مثلث، ضرورت دارد. معنای این ضرورت ذاتی که مصطلح منطقیین است این است که اگر فرض کنیم شئ را انسان، با فرض انسان بودن آن شئ، حیوانیت برایش ضروری است و یا اگر فرض کنیم مثلثی را، با فرض مثلث بودن آن مثلث، خاصیت تساوی مجموع زوایا با دو قائمه برایش ضروری است و اما اینکه آیا انسان یا مثلث، حقیقتی است معلولی و قائم به غیر، یا حقیقتی است غیر معلولی و قائم به ذات، خارج از مفاد این قضیه است.

و همچنین اینکه می‌گوییم «هر وجودی موجود است بالضروره» یعنی هر وجود مفروضی در فرض اینکه موجود است موجودیت برایش ضروری است و اما اینکه آن وجود حقیقتی است مستقل و قائم بالذات (واجب الوجود) یا حقیقتی است غیر مستقل و معلولی و قائم به غیر، ربطی به این ضرورت ذاتی ندارد.

و به عبارت دیگر ضرورت ذاتی فلسفی در مقابل «امکان فقری» است که قبلًا گفتیم. امکان فقری وجود به این معنی بود که این وجود در عین اینکه وجود است و عین موجودیت است حقیقتی است متعلق به غیر و محتاج به غیر، بلکه عین تعلق و احتیاج به غیر و باقی است به بقای غیر و محفوظ است به حفظ غیر، ولی وجوب ذاتی یک وجود به این معنی است که موجودیت آن وجود، مستقل و بی نیاز و غیر متکی به حقیقت دیگری است.

خواننده محترم اگر در آنچه تاکنون در ضمن پاسخ به این دو سؤال گفته شد تعمق کافی کرده باشد به حل بسیاری از شبهات و تشکیکاتی که از طرف اشخاص مختلفی راجع به نفی علیت و معلولیت و بی معنا بودن خلقت و آفرینش و بطلان حدوث و فنای اشیاء ابراز شده موفق خواهد شد.

از آن جمله تشکیک مهم و معروفی است که امام فخر رازی در مورد مجعولیت و معلولیت ممکنات کرده و آن را به صورت امری ممتنع و محال جلوه داده است و ما بعداً در مقاله «علت و معلول» آن تشکیک را به طور مشروح و واضح بیان می‌کنیم.

اخیراً یکی از مسائلی که در افواه مدعیان فلسفه شایع است و کتابهایی را در اطراف آن پر کرده‌اند این است که: «لا شئ شئ نمی‌شود و شئ لا شئ نمی‌شود».

قانون لاوازیه شیمیست معروف قرن ۱۸ که می‌گوید «در این دنیا هیچ چیز معدوم و هیچ چیز موجود نمی‌شود» نیز چنانکه قبلًا گفته شد ناظر به همین مطلب است. این قانون را لاوازیه از روی تحقیق و آزمایشهای غیر قابل انکاری بیان کرد،

چیزی که هست در این قانون مدعا اعم از دلیل ذکر شده. مدعا به این صورت است که «هیچ چیز» معدوم یا موجود نمی‌شود و البته واضح است که اگر مدعا را به این صورت تصدیق کنیم باید همه چیز را ازلی و ابدی بدانیم و هر گونه تغییر و تبدیل و حرکت و تحول و تکامل را نفی کنیم، ولی وقتی که به دلائل این قانون مراجعه می‌کنیم می‌بینیم همه چیز اینطور نیست، تنها اجرام اولیه‌ای که ماده اصلی ترکیبات شیمیایی هستند موجود یا معدوم نمی‌شوند؛ بعلاوه در نظریه لاوازیه که طبق بیان بالا بهتر است آن را «قانون بقای ماده» بخوانیم از لحاظ بقای ماده نیز یک نوع مجاز در تعبیر به کار رفته است زیرا آنچه در این قانون منظور اصلی است این است که مجموع مواد این جهان کم یا زیاد نمی‌شود و البته اینکه مجموع مواد این جهان کم یا زیاد نمی‌شود اعم است از اینکه هر واحد ماده همیشه بوده و خواهد بود یا اینکه هر واحد ماده فرضا از بین برود واحد دیگری جایگزین او خواهد شد.

در قانون لاوازیه بعداً از طرف دانشمندان اصلاحاتی به عمل آمده و هر چه تحقیقات دانشمندان پیش رفته نظریه عدم بقای واحد ماده یعنی تبدل مواد به یکدیگر یا تبدل ماده به انرژی و انرژی به ماده بیشتر تأیید شده و افکار به سوی اینکه هیچ واحد شخصی ماده با حفظ شخصیت و واقعیت، ازلی و ابدی نخواهد بود جلو رفته است.

اینکه در بالا به صورت احتمال گفتیم که واحدی از ماده از بین می‌رود و واحد دیگری جایگزین او می‌شود، نه به این معنا مقصود بود که یک واحد ماده معدوم مطلق بشود و از کتم عدم واحد دیگری ابداع شود، زیرا این مطلب طبق تحقیقات دقیق و عمیقی که در فلسفه الهی شده صحیح نیست، بلکه مطابق تحقیقات دقیقی که در این زمینه از یک طرف از طرف فلاسفه به عمل آمده و از طرف دیگر علمای طبیعی آن را تأیید کرده‌اند هر حادثی مسبوق به ماده و مدت است و هر فانی شونده‌ای زمینه پیدایش حادث جدیدی است و البته همینکه سخن به اینجا برسد بحث «مادة المواد» پیش می‌آید که نیازمند به این است که فصل دیگری را مورد تحقیق قرار دهیم و آن فصل همان است که موضوع مقاله ۱۰ از این سلسله مقالات واقع شده است.

اینکه «شئ لا شئ نمی‌شود و لا شئ شئ نمی‌شود» دست آویزی برای مادیین شده و آن را وسیله انکار موضوع خلقت و آفرینش قرار داده‌اند غافل از آنکه اگر این مطلب را به مفهوم عرفی وی اخذ کنیم باید قانون علیت و معلولیت عمومی و قانون

حرکت و تکامل را نفی کنیم و حال آنکه انکار این دو قانون به منزله انکار جمیع علوم است و خود مادیین همواره در کتب خویش از این دو قانون دم می‌زنند، و اگر آن را به مفهوم «علمی‌اش» اخذ کنیم که در بالا اشاره شد منافاتی با موضوع علیت و معلولیت و خلقت و آفرینش- و هر چه می‌خواهید نام بگذارید- ندارد.

به هر حال این نظریه که «هیچ موجودی معدوم نمی‌شود و هیچ معدومی موجود نمی‌شود» اگر به معنای عام فلسفی وی گرفته شود از طریق براهین فلسفی باید نفی یا اثبات شود و هم با زبان فلسفه باید تفسیر شود. تفسیر وی به زبان فلسفه همان است که در مقاله ۷ و در این مقدمه گذشت و چنانکه دیدیم طبق این تفسیر، این قانون نه مستلزم ازلیت و ابدیت اشیاء است و نه مستلزم نفی خلقت و آفرینش آنها.

در مقاله گذشته به ثبوت رسانیدیم که واقعیت هستی هر مهیتی هرگز نابود نمی‌شود (با حفظ وحدت شرایط در هر دو حال) و به عبارت دیگر هر مهیت اگر چه نظر به ذات خودش می‌تواند به هر یک از وجود و عدم متصف شود، مثلًا انسانیت انسان می‌شود موجود شود و می‌شود معدوم شود، ولی واقعیت هستی یک مهیت هرگز نمی‌تواند[1] مقابل خودش را که ارتفاع واقعیت است بپذیرد و واقعیت وی

---

۱. اینکه «واقعیت هستی نمی‌تواند مقابل خود را که نیستی است بپذیرد و واقعیت، لا واقعیت شود» خاصیت تمام وجودات است از واجب و ممکن و جوهر و عرض و این همان است که در آخر مقاله ۷ به این عنوان بیان شد: «موجود معدوم نمی‌شود» و در مقدمه این مقاله توضیح کافی درباره آن داده شد و چنانکه در آن مقدمه کاملا توضیح دادیم این نحو از ضرورت ذاتی وجودات نه مستلزم نفی مخلوقیت و معلولیت آنها و نه مستلزم ازلی و ابدی بودن آنهاست زیرا این نحو از ضرورت ذاتی وجود از نوع ضرورت ذاتی منطقی است که در مقدمه شرح داده شد که هم با وجوب ذاتی و هم با وجوب غیری فلسفی قابل جمع است.

این نحو از ضرورت ذاتی در «وجودات» مبنی بر اصالت وجود است یعنی بنا بر

لا واقعیت شود؛ یعنی هیچ واقعیتی را از خودش نمی‌شود سلب کرد اگر چه از غیر مورد خودش جایز السلب است. هرگز نمی‌شود گفت درختی که امروز هست امروز نیست ولی می‌شود گفت درختی که امروز هست فردا نیست.

ما این خاصه را در بحثهای خود نام «ضرورت» می‌دهیم چنانکه خاصه تساوی وجود و عدم را در مهیت «امکان» می‌نامیم. پس معنی «ضرورت»، واجب و لازم و غیر قابل انفکاک بودن- و به اصطلاح علمی جدید جبری[1] بودن- وجود است و معنی «امکان» مساوی بودن نسبت شیئ با وجود و عدم می‌باشد.

اصالت ماهیت این نحو از ضرورت معنا ندارد.

تفکیک این نحو ضرورت ذاتی در وجود از ضرورت ذاتی فلسفی و اینکه لازمه این نحو ضرورت نه ازلی و ابدی بودن وجودات است و نه واجب الوجود بودن آنها، از مسائل دقیقه‌ای است که بر غالب حکما و فلاسفه مخفی مانده است و چنانکه قبلًا بیان کردیم عرفا استدلال خویش را مبنی بر مساوی بودن وجود با وجوب ذاتی و مساوی بودن وجوب ذاتی با وحدت- که در مقاله ۷ گذشت- روی همین عدم تفکیک بنا کرده‌اند و شیخ اشراق نیز آنجا که بر اعتباریت وجود استدلال می‌کند یکی از اموری که وی را مضطرب و منحرف کرده است همین عدم تفکیک است.

۱. جبر یا ضرورت یا وجوب، همه به یک معناست. دو لغت «ضرورت» و «وجوب» از اصطلاحات قدیمه شایع در منطق و فلسفه است ولی لغت «جبر» در اصطلاحات فلسفی جدید زیاد در این مورد به کار برده می‌شود و البته همان معنای ضرورت و وجوب از این کلمه قصد می‌شود.

نکته‌ای که در اینجا لازم است توضیح دهیم این است که مادیین کلمه «جبر» را زیاد به کار می‌برند ولی آنان از اقسام ضرورتها و جبرها که ما در «مقدمه» نام بردیم فقط جبر علّی و معلولی را که عبارت از ضرورت بالغیر فلسفی است می‌شناسند و اما ضرورت ذاتی فلسفی و همچنین ضرورت ذاتی منطقی را آنان نمی‌شناسند.

نشناختن ضرورت ذاتی فلسفی همان است که موجب شده در باب ذات باری تصورات بچه‌گانه و موهومی بنمایند و عاقبت الامر آن را نفی کنند.

ما عن قریب در پاورقیهای همین مقاله قسمتی از تصورات کودکانه و موهوم مادیین را در مورد ذات باری که به اصطلاح فلسفی «واجب الوجود بالذات» و «علة‌العلل» خوانده می‌شود به عین عبارات نقل می‌کنیم تا خواننده محترم مستقیماً با

مثلًا اگر بگوییم «هر واقعیت خارجی ضروری است» معنایش این است که واقعیت را از خودش سلب نمی‌توان کرد و اگر بگوییم «انسان ممکن است» معنایش این است که نسبت مهیت انسان به وجود و عدم مساوی است اگر چه نسبت وجود

طرز تفکر و تصورات کودکانه مادیین در این موضوع دقیق عالی فلسفی آشنایی پیدا کند.

نشناختن ضرورت ذاتی منطقی موجب اشتباهات عجیب و غریب دیگری برای آنان شده. مادیین جدید که خود را پیرو منطق دیالکتیک معرفی می‌کنند و منطق خود را منطق دینامیک (تحولی) و منطق الهیون را منطق استاتیک (جامد) می‌نامند چون در کلمات منطقیین به لغت «ضرورت ذاتی» در مورد مثالهایی که در مقدمه گذشت برخورده‌اند چنین پنداشته‌اند که معنای آن ضرورت ذاتی این است که هر ذاتی (مثلًا انسان) همیشه به یک حال باقی می‌ماند و تغییری در آن رخ نمی‌دهد و از اینجا نتیجه گرفته‌اند که منطق قدیم جامد فکر می‌کند.

دکتر ارانی در جزوه ماتریالیسم دیالکتیک می‌گوید:

> «از منطق جامد مخصوصاً اعتقاد به ضروری و دائمی بودن به نتایج غلط می‌رساند؛ مثلًا نسبت سفیدی به برف را ضروری و دائمی دانسته بر روی آن استدلال می‌نمایند و ما می‌دانیم که رنگ برف به طور ضروری و دائمی سفید نیست، سفید جسمی است که تمام انواع نور را پس بفرستد.
>
> در فضای کاملًا تاریک، برف سفید نیست؛ یعنی سفیدی برف ضروری و دائمی نیست. به همین ترتیب هیچ حقیقت دائمی وجود ندارد، ولی اشراقیون مثل شهاب الدین اغراق کرده تمام صفات را ضروری دائمی دانسته‌اند و این جمود مطلق است.»

کسانی که موارد انعقاد قضایای ضروریه و دائمه را می‌شناسند می‌دانند که این ایراد چه قدر بی سر و ته است و گوینده آن تا چه اندازه بی اطلاع است و ما مخصوصاً این قسمت را نقل کردیم تا گوینده آن را بهتر معرفی کرده باشیم. از آنچه به شیخ شهاب الدین معروف به «شیخ اشراق» نسبت می‌دهد معلوم می‌شود که همین قدر افواها شنیده است که وی تمام قضایای موجّهه را به قضیه ضروریه ارجاع کرده است و خیال کرده که مقصود وی این بوده که نسبت هر محمولی با هر موضوعی ضروری و

این مهیت به خود وجودش این گونه نیست (امکان به معانی دیگر نیز در استعمالات فلسفی می‌آید که از آن جمله به معنی «قوه» است که مقابل «فعلیت» است و همچنین ضرورت گاهی به معنی «لزوم عدم» نیز می‌آید که مترادف با امتناع و استحاله می‌باشد چنانکه می‌گوییم «سلب واقعیت از خودش ضروری العدم و ممتنع و محال می‌باشد»).

بیان دیگر

از جمله بدیهیاتی که ما کوچک‌ترین شک و تردید در آن روا نداشته و مؤثرترین سلاح علمی خود می‌دانیم «قانون علیت و معلولیت» است ۱ (هر حادثه علتی دارد).

ازلی و ابدی است و هر محمولی که با موضوعی انتساب پیدا کرد ازلا چنین بوده است و تا ابد چنین خواهد بود و محال است که خلاف آن صورت گیرد؛ و حال آنکه اگر دکتر ارانی به یک نفر که فی الجمله از منطق اطلاعاتی داشت مراجعه کرده بود چنین سند فضاحتی به دست نمی‌داد. مثال برف و سفیدی مثالی است که از پیش خود اختراع کرده است. مثالهای ضرورت همان طوری که منطقیین تصریح کرده و می‌کنند منحصر است به موارد نسبت ذات ماهیت به خودش (انسان انسان است - مثلث مثلث است) و موارد نسبت اجزاء ذات ماهیت به ماهیت (انسان حیوان است - مثلث شکل است) و موارد لوازم ذاتی ماهیت به ماهیت (هر انسانی شاغل مکان است - مثلث مجموعه زوایایش مساوی با دو قائمه است) و چنانکه واضح است معنای این قضایا این نیست که انسان همیشه انسان است و به یک حال باقی می‌ماند و مثلث همیشه مثلث است و به یک حال باقی می‌ماند، بلکه معنای این ضرورت صرفاً این است که هر چیزی که انسان بود، مادامی که انسان بودنش محفوظ است، محال است که انسان نباشد (سلب شیٔ از نفس) یا حیوان نباشد یا شاغل مکان نباشد، و همچنین مثال مثلث.

۱. در مقدمه این مقاله «قانون علیت و معلولیت» را تعریف کردیم و گفتیم که مطابق این قانون هر حادثه‌ای که پدید می‌آید علتی دارد و وقوع صدفه و اتفاق محال است.

اگر بین اشیاء رابطه علّی و معلولی نباشد، خواه از آن جهت که وقوع همه حوادث روی صدفه و اتفاق باشد و خواه از آن جهت که همه موجودات واجب الوجود

هر پدیده که پدیدار می‌شود علتی دارد و اگر این علت نبود پدیده مفروض نیز نبود.

اگر به دری بسته فشار آوردیم و باز نشد برمی‌گردیم و از گوشه و کنار به جستجو می‌پردازیم یعنی می‌خواهیم بفهمیم چه کم و کاستی در علت باز شدن در پیدا شده که در باز نمی‌شود؟ چه، اگر چنین کم و کاستی نبود فشار دست با بقیه شرایط حتما[1]

بالذات و مستغنی از علت بوده باشند، قهراً هیچ رابطه‌ای بین هیچ موجودی و موجود دیگر نخواهد بود و همه از یکدیگر بیگانه و جدا و غیر مربوط خواهند بود؛ و البته در این صورت هیچ قانون و ناموسی هم وجود خارجی نخواهد داشت زیرا همه قوانین و نوامیس حاکم بر طبیعت، کیفیتهای خاص علّی و معلولی اشیاء است و در این فرض «علم» نیز معنا ندارد زیرا علم عبارت است از «بیان قوانین و نوامیس و روابط واقعی بین اشیاء» و اگر بین هیچ چیزی با چیز دیگر رابطه‌ای وجود نداشته باشد علمی هم وجود نخواهد داشت. پس قانون علیت و معلولیت پایه و اساس علم است و کسانی که از طرفی خود را منکر قانون علیت و معلولیت نشان می‌دهند و در عین حال مقام علم را نیز می‌خواهند حفظ کنند راه بیهوده می‌روند.

این قانون از پرارزش‌ترین قوانین مورد استفاده فلسفه الهی است و در همین مقاله اشاره خواهد شد که همین قانون با سایر قوانین منشعبه از آن است که ما را ملزم می‌کند که تمام رشته‌های علّی و معلولی را منتهی به یک ذات کامل و غیر معلول بدانیم و همه نظامات را تحت نظام واحد و قائم به ذات واحد بشناسیم.

۱. یکی از قوانینی که از قانون علیت و معلولیت منشعب می‌شود قانون جبر علّی و معلولی است یعنی اینکه علت ضرورت دهنده به معلول است و هر معلولی به وجود آمدنش و مختصات وجودی‌اش همه ضروری و قطعی و غیر قابل اجتناب است.

در مقدمه این مقاله نظریه‌های مختلفی را که درباره این قانون فرعی ابراز شده نقل کردیم و یک برهان ساده نیز بر صحت این قانون اقامه کردیم.

عجب این است که در عین اینکه این قانون از قوانینی است که هنگامی که به صورت یک قانون کلی و عمومی بر اذهان عرضه می‌شود موجب استیحاش می‌شود و صعب القبول جلوه می‌کند و تمرین و ممارستهای برهانی زیادی لازم است تا این استیحاش وهمی از بین برود، در عین حال هر کسی در شعور مخفی خود به آن اذعان

در را باز می‌کرد؛ و همچنین یک نفر مکانیسین، ماشینی را که به کار انداخته با مشاهده کوچک‌ترین خللی در حرکت ماشین فورا به کنجکاوی در پیکره ماشین می‌پردازد یعنی می‌خواهد بفهمد که کدام شرط از شرایط علّی حرکت ماشین مفقود می‌باشد؟ چه، اگر چنین واقعه‌ای در کار نبود ماشین هرگز در حرکت خود لنگ نمی‌شد یعنی اگر علت تامّه حرکت موجود بود حرکت ضروری بود.

پس ناچار علت تامّه هر معلول به معلول خودش ضرورت می‌داده و معلول وی در دنبال این ضرورت به وجود می‌آمده.

بدیهی است که اگر مجرد وجود خارجی علت در یک زمانی (اگر چه به همراه معلول نباشد) کافی بود که پس از نابودی آن، معلول خود به خود به وجود خود ادامه دهد[1] هیچگاه این تفتیش انجام نمی‌گرفت.

دارد و به حسب فطرت ادراک و اراده خویش از آن پیروی می‌نماید. جمله متن که می‌گوید: «اگر به دری بسته فشار آوردیم ...» تا آنجا که می‌گوید: «پس ناچار علت تامّه هر معلولی به معلول خود ضرورت می‌داد ...» اذعان و تصدیق فطری و عملی این قانون را در اذهان بیان می‌نماید.

۱. در اینجا یکی دیگر از قوانین منشعب از قانون علیت و معلولیت بیان شده و آن اینکه: «معلول همان طوری که حدوثاً نیازمند به علت است بقائاً نیز نیازمند به علت است».

در مقدمه این مقاله وعده دادیم که تفصیل این مطلب را در مقاله ۹ بیان کنیم ولی حالا مناسب‌تر می‌دانیم که در همین جا آنچه می‌خواستیم بگوییم بیان کنیم.

تصور ابتدائی هر کسی این است که چه مانعی دارد که معلول در بقای خویش از علت بی‌نیاز باشد زیرا رابطه و علاقه معلول با علت به این وجه است که علت به وجود آورنده، معلول است و البته همینکه معلول از ناحیه علت وجود یافت قهراً باید رابطه‌اش با علت قطع شود و معنا ندارد که آن رابطه و علاقه باقی بماند و قهراً باید معلول بتواند بعد از آنکه به وسیله علت حدوث یافت خود به خود به وجود خویش ادامه بدهد مگر آنکه علت یا علل فانی کننده‌ای پیدا شود و آن معلول را فانی و نابود کند.

طرفداران بی‌نیازی معلول از علت در بقا، امثله و شواهدی نیز برای مدعای خودشان ذکر می‌کنند از قبیل بقای فرزند بعد از پدر و بقای ساعت بعد از ساعت ساز و بقای ساختمان بعد از بنّا و بقای حرکت سنگی که به وسیله دست پرتاب می‌شود بعد

اشکال

ممکن است گفته شود که در مثال حرکت ماشین، ما حقیقتا از علت وجود حرکت تفتیش نمی‌کنیم بلکه از علت سکون ماشین کنجکاوی می‌نماییم. روشن‌تر

از جدا شدن از دست و از بین رفتن فشار دست؛ و حتی ادعا می‌شود که در علم الحرکات و فیزیک جدید رسما تأیید شده که جسم در حالات حرکت و سکونی که بر وی عارض می‌شود تنها هنگامی احتیاج به تأثیر نیروی خارجی دارد که بخواهد تغییر حالتی برایش پیدا شود مثل آنکه صفر درجه حرکت دارد یعنی ساکن است و به حرکت در آید، یا آنکه به درجه خاصی حرکت دارد و بعد تغییر حالت دهد و درجه‌ای از حرکت کمتر یا زیادتر پیدا کند، و اگر جسم به وسیله تأثیر نیروی خارجی به حرکت در آمد مادامی که عامل خارجی پیدا نشود که آن حرکت را کند یا تند یا متوقف کند آن جسم خود به خود و بدون احتیاج به عامل و علت خارجی به حرکت اولی خود ادامه می‌دهد همان طوری که اگر در اثر تأثیر نیروی خارجی متوقف شد مادامی که عامل خارجی پیدا نشود و درجه‌ای از حرکت به وی ندهد به توقف خود ادامه می‌دهد. نتیجه اینکه هر درجه‌ای از حرکت که برای جسم متحرک فرض کنیم آن درجه حرکت تنها در حدوث اوّلی خود احتیاج به عامل خارجی دارد ولی در ادامه خود بی‌نیاز از هر عامل و علتی است.

ما فعلًا بدون آنکه به مثالهای فوق توجهی بکنیم و مناقشه آنها را بیان کنیم و بدون آنکه در مقام توجیه و تفسیر نظریه فیزیکی از لحاظ فلسفی برآییم یک تحلیل عقلانی کلی در مورد رابطه علت با معلول به عمل می‌آوریم تا ببینیم فتوای عقل و فلسفه در این مورد چیست؟ بعداً در پاورقیهای دیگر به پیروی متن، مثالهای فوق و همچنین نظریه فیزیکی فوق را بررسی می‌کنیم تا ببینیم که آیا این امور ناقض حکم عقل و مخالف آن است یا آنکه ناقض و مخالف نیست و تصور مناقضت و مخالفت، نتیجه سوء استنباطی است که به عمل آمده.

تصوری که هر انسانی از قانون علیت دارد این است که «علت وجود دهنده به معلول است». هر کس که خود را مذعن به این قانون کلی می‌شمارد و رابطه علّی و

بگوییم: نه این است که ما اعتقاد داشته باشیم که علت حرکت به همراه حرکت تا آخر وجود حرکت باقی و ضرورت دهنده است تا در موقع پیدایش خلل، از نقص علت حرکت جویا باشیم، بلکه با پیدایش علت حرکت می‌بایست وجود حرکت

معلولی بین موجودات قائل است، چه متکلم و چه حکیم، چه الهی و چه مادی، چه عالم و چه فیلسوف، این طور فکر می‌کند که علت وجود دهنده به معلول است و رابطه‌ای که بین آنها برقرار است این است که معلول واقعیت خود را از ناحیه علت دریافت می‌کند.

ما همین فکر قطعی و یقینی را مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهیم و می‌گوییم درست است که علت واقعیت دهنده و وجود دهنده به معلول است ولی در موارد معمولی که چیزی چیزی را به چیزی می‌دهد مثل آنکه شخصی به نام «الف» به شخص دیگری به نام «ب» شیٔ خاصی را به نام «ج» می‌دهد پای چهار امر واقعیت‌دار در کار است:

۱. دهنده (الف)

۲. گیرنده (ب)

۳. شیٔ داده شده (ج)

۴. دادن (عمل و حرکتی که از ناحیه دهنده صورت می‌گیرد)

و البته ممکن است در برخی موارد امر پنجمی هم فرض شود و آن عبارت است از «گرفتن» یعنی عملی که از ناحیه گیرنده صورت می‌گیرد.

به هر حال در اینجا لااقل چهار امر واقعیت‌دار در کار است که واقعیت هر یک غیر از واقعیت سه امر دیگر است.

حالا باید ببینیم در مورد علت و معلول که ما علت را به عنوان وجود دهنده به معلول می‌شناسیم پای چند واقعیت در کار است و آیا واقعا در اینجا نیز پای چهار واقعیت در کار است به این ترتیب:

۱. دهنده (علت)

۲. گیرنده (ذات معلول)

۳. داده شده (وجود و واقعیت)

۴. دادن (ایجاد)

ادامه پیدا کند اگر چه خود علت از میان برود چنانکه با از میان رفتن بنّا ساختمان از میان نمی‌رود و با نابود شدن پدر و مادر، فرزند نابود نمی‌شود و چون در مثال فوق، حرکت از میان رفته و سکون پیدا شده از علت پیدایش سکون جستجو می‌نماییم.

و به عبارت دیگر آیا در مورد علیت و معلولیت، «موجد، ایجاد و وجود و موجود» و به تعبیرهای دیگر «جاعل و جعل و مجعول و مجعول له»، «معطی و اعطاء و معطی و معطی به» چهار امر واقعیت‌دار است یا آنکه چنین نیست؟ و بر فرض اینکه چنین نیست پس چگونه است؟

ما اولًا «گیرنده» و «داده شده» را در مورد علت و معلول در نظر می‌گیریم و بررسی می‌کنیم که آیا ممکن است که این دو مفهوم دو واقعیت خارجی باشند یا نه؟ می‌بینیم اگر گیرنده یعنی ذات معلول قطع نظر از آنچه از ناحیه علت دریافت می‌کند واقعیتی بوده باشد لازم می‌آید که آن معلول، معلول نباشد و به اصطلاح خلف لازم می‌آید زیرا به حسب اصل اولی و تعریف اولی، ما علت را به عنوان واقعیت دهنده به معلول شناختیم به این معنا که معلول واقعیت خود را از ناحیه علت کسب کرده و اگر بنا شود آنچه معلول از علت کسب می‌کند واقعیتی باشد و خود معلول یک امر واقعیت‌دار دیگری باشد پس معلول واقعیت خود را از ناحیه علت کسب نکرده یعنی واقعا معلول، معلول نیست. پس در مورد علت و معلول، واقعیت «گیرنده» عین واقعیت «داده شده» است و این ذهن ماست که برای یک واقعیت عینی دو مفهوم مختلف (گیرنده- داده شده) اعتبار می‌کند.

برای مرتبه دوم به بررسی می‌پردازیم که آیا آنچه ما آن را به عنوان «افاضه» و «ایجاد» می‌نامیم (دادن) واقعیتی جدا از واقعیت «داده شده» دارد یا نه؟ در اینجا می‌بینیم اگر واقعیت «دادن» غیر از واقعیت «داده شده» باشد لازم می‌آید که ما وجود معلول (داده شده) را چنین فرض کنیم که قطع نظر از افاضه و عمل علت، یک واقعیتی است مستقل و کاری که علت می‌کند این است که با آن واقعیت مستقل اضافه و ارتباط پیدا می‌کند و آن را بر می‌دارد و به معلول می‌دهد و البته این فرض مستلزم این است که ما برای «گیرنده» نیز واقعیتی مستقل از واقعیت «داده شده» فرض کنیم و حال آنکه قبلًا دیدیم که این فرض محال است پس معنای واقعیت دادن علت به معلول و واقعیت یافتن معلول از علت این نیست که واقعیت معلول در کناری جزء سایر

پاسخ

ما پاسخ این خرده‌گیری را به وجدان خود اشکال کننده موکول می‌نماییم و می‌پرسیم که در مثال فوق آیا مکانیسین در مراجعه خود، در اجزاء علت حرکت کاوش می‌کند یا به کنجکاوی تازه از علت پیدایش سکون می‌پردازد؟

واقعیتها انبار شده و کار علت این است که آن واقعیت کنار گذاشته را بر می‌دارد و تحویل معلول می‌دهد بلکه معنای واقعیت دادن علت به معلول این است که واقعیت معلول عین افاضه و اعطای علت است؛ یعنی همان طوری که «گیرنده» و «داده شده» در مورد علت و معلول دو امر واقعیت‌دار نیستند، «داده شده» و «دادن» نیز دو امر علیحده خارجی نیستند. پس در مورد علت و معلول، «گیرنده» و «داده شده» و «دادن» همه یک چیز است و ما باید معلول را به عنوان «عین افاضه علت» بشناسیم نه به عنوان چیزی که چیز دومی را به نام «فیض» به وسیله واقعیت سومی به نام «افاضه» از شئ چهارمی به نام «علت» دریافت کرده است.

برای مرتبه سوم واقعیت «دهنده» را در نظر می‌گیریم ولی در اینجا می‌بینیم که واقعیت وی باید مستقل از واقعیت «گیرنده» و «داده شده» و «دادن» باشد زیرا «دهنده» واقعیتی است که واقعیت دیگری از او ناشی شده و او منشأ آن واقعیت دیگر است و البته امکان ندارد که یک شئ خودش منشأ خودش باشد زیرا مستلزم صدفه و تقدم شئ بر نفس است که مستلزم تناقض است.

از اینجا این طور می‌فهمیم که در مورد علت و معلول که ما علت را به عنوان «وجود دهنده به معلول» می‌شناسیم و ابتدا چنین تصور می‌کنیم که وجود دادن مستلزم چهار چیز است (دهنده- گیرنده- داده شده- دادن) اینطور نیست، بلکه در خارج دو واقعیت بیشتر نیست: واقعیت علت و واقعیت معلول که عین افاضه علت است؛ و به عبارت دیگر پس از بررسی کامل درک می‌کنیم که در مورد معلولات، واقعیت «ایجاد» و «وجود» و «موجود» یکی است و این ذهن ماست که از یک واقعیت وحدانی سه مفهوم مختلف ساخته است و موجب طرز تفکر غلط ابتدائی ما شده است.

حقیقت این است که علت عمده این طرز تفکر غلط ابتدائی که متأسفانه غالب

این مستشکل اگر به وجدان و فطرت خود رجوع کند خواهد دید سکون، عدم حرکت است و علت عدم معلول، پیوسته عدم علت می‌باشد پس در هر حادثه منفی، یعنی در موقع نابودی یک حادثه اثباتی، ما پیوسته به علت و اجزاء علت حادثه قبلی برمی‌گردیم. بلی، هنگام حدوث حادثه اثباتی به علت حادثه قبلی رجوع نمی‌کنیم ولی استدلال ما متکی به این فرض نیست.

مدعیان فلسفه دچار آن هستند بیشتر از یک قیاس گرفتن بیجا سرچشمه می‌گیرد. معمولًا می‌بینند که اگر فی المثل کسی به کس دیگر پولی بدهد یا گلی اهدا کند این خود مستلزم این است که لااقل پای چهار امر واقعیت‌دار در کار باشد و دیده‌اند به طور قطع در این موارد شئ داده شده غیر از عمل اعطاء و دادن است و دیده‌اند که هرگاه مثلًا کسی از کسی پولی یا گلی گرفت تنها در همان لحظه اول که آن چیز را از او می‌گیرد به او نیازمند است ولی در لحظات بعد خودش شخصا واجد آن شئ داده شده است و در واجد بودن آن شئ هیچ گونه احتیاجی به دهنده اولی ندارد، پس چنین خیال کرده‌اند که «وجود دادن» نیز نظیر پول دادن یا گل اهدا کردن است که اولًا واقعیت گل و پول غیر از واقعیت اعطای آن گل و آن پول است و حتی مغایر با واقعیت گیرنده آن است و ثانیاً در لحظه بعد از لحظه دریافت، گیرنده بشخصه می‌تواند واجد آن شئ باشد بدون آنکه احتیاجی به دهنده داشته باشد و از اینجا نتیجه گرفته‌اند که معلول در بقای خود بی نیاز از علت است.

بعد از این که بنا بر اصل کلّی مسلّم اوّلی قبول کردیم که رابطه علت و معلول رابطه وجود دادن و وجود یافتن است و بنا بر مقدمه گذشته دانستیم که این رابطه، یعنی وجود دادن و وجود یافتن معلول، با خود وجود معلول واقعیتهایی مغایر و جدا از یکدیگر نیستند یعنی واقعیت معلول با رابطه معلول با علت یکی است، پس دانسته می‌شود که واقعیت معلول را نمی‌توان منفک از رابطه معلول با علت فرض کرد یعنی قطع رابطه معلول با علت با حفظ بقای معلول امری محال و ممتنع است؛ و از اینجا نتیجه گرفته می‌شود که معلول حدوثا و بقائا نیازمند به علت و متکی به علت است و محال است که یک شئ به وسیله علتی به وجود آید و بعد رابطه‌اش با علت قطع شود و بتواند به خودی خود به وجود خود ادامه دهد.

از نظر فلسفی ما، یا باید به کلی قانون علت و معلول را به کناری گذاشت و در

گذشته از این، بنا به نظریه خود مستشکل، موجود بودن علت سکون نیز به همراه سکون لزوم ندارد و در این صورت جستجو کردن در چیزی که ممکن است معدوم بوده باشد قابل توجیه نیست.

نتیجه تسلیم مدعای سوفسطائیان و قائلین به صدفه و اتفاق شد و یا آنکه باید اصل نیازمندی معلول را به علت در بقا پذیرفت. و اما توجیه مثالها و شواهدی که بر عدم نیازمندی معلول به علت در بقا آورده شده بعداً خواهد آمد. در اینجا نکات ذیل را به تناسب مطلب گذشته یادآوری می‌کنیم.

الف. ما مکرر گفته‌ایم که اولین وظیفه هر فیلسوف این است که به ذهن و اندیشه‌های ذهنی توجه کند و طرز اندیشه سازی ذهن را بشناسد و این قسمت مهم را ما «قسمت روان شناسی فلسفه» خواندیم. در اینجا نیز خواننده محترم متوجه شد که منتهای کاری که ما کردیم این بود که اندیشه‌های ذهنی خود را در مورد علت و معلول با اتکاء یکی دو اصل متعارف فلسفی بررسی کردیم و ثابت کردیم که این تکثر صرفاً تکثر مفهومی و ذهنی است و این تکثر ذهنی است که منشأ بزرگترین اشتباه در فلسفه می‌شود. لهذا مجددا جمله‌ای را که قبلًا نیز ادا کرده‌ایم تکرار می‌کنیم: ما تا ذهن را نشناسیم نمی‌توانیم فلسفه داشته باشیم.

ب. برهانی که در اینجا بر مطلب اقامه کردیم یک برهان عقلی خالص بود و مطابق آنچه در مقدمه مقاله ۷ گفتیم این مسأله را جزء مسائل فلسفی خالص باید تلقی کرد که به هیچ اصل تجربی یا غیر تجربی خارج از حوزه فلسفه متکی نیست بلکه یک توجه دقیق به این مسأله روشن می‌کند که این مسأله جزء مسائلی است که تحقیق در آنها فقط از راه برهان عقلی به ترتیبی که بیان شد میسر است و ضمنا ثابت می‌کند که نظریه کسانی که حدود حس و عقل و تجربه و تعقل و علم و فلسفه را نشناخته‌اند و در ارزش حس و تجربه راه اغراق پیموده و ادعا کرده‌اند مسائل فلسفی نیز از راه حس و تجربه باید تحقیق شود چقدر مضحک و مسخره است.

ج. ماديين، طرفدار عدم نیازمندی معلول به علت در بقا هستند و ما بعداً در محل دیگری که مناسبتی پیش آید گفتار آنها را نقل و انتقاد خواهیم کرد؛ و عده‌ای از متکلّمین نیز همین عقیده را دارند ولی محققین فلاسفه عموما طرفدار نیازمندی معلول به علت در بقا هستند و هر دسته‌ای طبق مشرب و مسلک خود برهان یا براهینی اقامه

اشکال

درست است که جستجو از معدوم وجه ندارد ولی در این موارد، علت مرکّب بوده و پیوسته دارای اجزائی است که برخی از آنها موجود و برخی معدوم می‌باشد و ما با پی بردن به اجزائی که هنوز موجودند به اجزاء مربوطه دیگر نیز پی می‌بریم جز

کرده‌اند و برخی از آن براهین در عین اینکه طرفداران اصالت وجود بـه آنهـا اعتمـاد کرده‌اند بوی اصالت ماهیت می‌دهد و ما برای دوری جستن از اطاله از بحث و انتقاد در آن براهین صرف نظر می‌کنیم و چنین گمان می‌کنیم که آنچه در بالا گفته شد بهترین و ساده‌ترین راهی است که تاکنون بیان شده است؛ و به هر حال این مطلب از مهمتـرین مسائلی است که در مباحث الهیات که در مقاله ۱۴ خواهـد آمـد مـورد اسـتفاده قـرار می‌گیرد.

د. «علت» در اصطلاحات فلسفی غالبا به همان معنا اطلاق مـی‌شـود کـه در بـالا تعریف شد یعنی «وجود دهنده شئ» ولی گاهی به معنـایی اعـم از ایـن معنـا اطـلاق می‌شود و آن عبارت است از «مطلق چیزهایی که شئ در وجود یافتن خود محتاج بـه آنهاست». اگر علت را به معنای اعم اطلاق کنیم شامل معدّات و شرایط وجود شئ نیز می‌شود همان طوری که اگر معلول مرکّب باشد شامل اجزاء تشکیل دهنده واقعیت وی نیز هست چنانکه اگر قائل به «علت غائی» باشیم شامل آن نیز هست زیرا دربـاره هـر یک از شرایط و معدّات و همچنین درباره غایت و همچنین درباره هـر یـک از اجـزاء تشکیل دهنده واقعیت شئ صادق است که گفته شود وجود شئ محتـاج بـه آنهاسـت. ولی تعریف اولی که عنوان «وجود دهندگی» در آن اعتبار شده بر شـرایط و معـدّات و همچنین بر غایت و بر اجزاء تشکیل دهنده واقعیت شئ صادق نیست بلکه تنها بـر آن چیزی صادق است که اصطلاحا «علت فاعلی» خوانده می‌شود. اینکه در بالا گفته شد که معلول حدوثا و بقائا نیازمند به علت است همان «علت فاعلی» در نظر گرفته شده و برهانی که در بالا اقامه شد، همان طوری که واضح است، تنها شامل علت فاعلی است و این برهان شامل شرایط و معدّات و همچنین غایت و اجزاء تشکیل دهنده واقعیت شیء مرکّب

اینکه تمام علت مرکّب است و مرکّب با انعدام بعض از اجزاء نابود می‌شود، پس هیچگاه همراه بودن وجود علت (با تمام اجزاء) با وجود معلول لازم نیست چنانکه نوزاد انسانی تنها حاجت و نیازی که به وجود پدر و مادر دارد در زاییده شدن است و بس، و پس از زاییده شدن دیگر نیازی در میان نیست.

پاسخ

در تقریب مفهوم «علت» در اشکال، چنانکه روشن است، وجود هر یک از اجزاء علت، مطلق گرفته شده و این خود اشتباه بزرگی است و به ویژه از کسانی که بیشتر از همه سنگ تحول و تکامل را به سینه می‌زنند بسیار شگفت آور است[۱] *زیرا ما در*

نمی‌شود. آری، در مورد اجزاء تشکیل دهنده واقعیت شئ (مثل آنکه آن شئ مرکّب حقیقی باشد و از ماده و صورت ترکیب یافته باشد) از راه دیگر باید گفت که هویّت معلول حدوثاً و بقائاً نیازمند به آنهاست و این مطلب خیلی واضح و روشن و غنی از استدلال به نظر می‌رسد زیرا گمان نمی‌رود که کسی در این مطلب شک کند که بقای مرکّب موقوف به بقای جمیع اجزاء آن است و با انتفای یک جزء (حداقل) مرکّب منتفی می‌شود و تاکنون به نظر نرسیده که کسی مخالف این مطلب بوده باشد.

۱. به واسطه پیچیدگی و اهمیت مطلب ناچاریم مجموع آنچه در متن راجع به بقای علت به همراه معلول به صورت مدعا و سپس به صورت اشکال و پاسخ‌های متعدد بیان شده توضیح دهیم تا بهتر مورد استفاده خوانندگان محترم واقع شود.

مدعا: ضرورت دهنده به معلول حدوثا و بقائا همانا علت آن است و بقای علت، هم در وجود و هم در ضرورت معلول، شرط است. اینکه (مثلًا) یک نفر مکانیسین اگر خللی در حرکت ماشین ببیند به جستجو می‌پردازد از این جهت است که به حسب فطرت اذعان دارد که مادامی که علت تامّه حرکت موجود است حرکت بالضروره موجود است و اگر در یک لحظه خللی در حرکت مشهود شد کاشف از این است که در علت حرکت نقصانی راه یافته یعنی فطرتاً اذعان دارد که مجرد وجود خارجی علت حرکت در یک زمانی ضامن بقای حرکت نیست بلکه بقای علت تامّه حرکت است که ضامن بقای حرکت است.

جهان ماده موجودی مطلق و خارج از قانون حرکت و تکامل نداریم و هر پدیده‌ای که پیدا می‌شود با اجزاء مکانی و زمانی جزء وجودش ارتباط دارد.
و بنابراین «علت مرکّب» یعنی یک سلسله حوادث مربوط که برای پیدا شدن یک پدیده مادی فرض می‌کنیم. در حقیقت ماده‌ای را فرض کرده‌ایم که در جاده حرکت افتاده و یک رشته احوال و شرایطی را به نحو تحول و تکامل طی می‌کند و البته هر یک

اشکال: این گونه جستجوها دلیل بر اذعان فطری به مدعای فوق نیست زیرا ممکن است گفته شود که این جستجوها برای کشف نقطه نقصان علت حرکت نیست بلکه این جستجوها برای این است که تغییر حالتی برای حرکت پیدا شده و حرکت، تند یا کند یا متوقف شده یعنی حادثه جدیدی رخ داده و شخص در جستجوی علت حدوث حادثه جدید است (نه در جستجوی یافتن منشأ عدم بقای علت حادثه اوّلی). پس می‌توان ادعا کرد که یک نفر مکانیسین مثلًا به حسب فطرت ساده خویش عیناً بر خلاف مدعای فوق اذعان دارد یعنی می‌داند که بقای علت حرکت در بقای حرکت شرط نیست بلکه اگر خللی در حرکت پیدا شد مثل آنکه تند یا کند یا متوقف شد از این جهت است که علت جدیدی پیدا شده و اثر علت از بین رفته سابق را خنثی کرده است.

پاسخ: اولًا سکون امر وجودی نیست که مستلزم علت وجودی باشد بلکه امر عدمی است زیرا سکون عدم حرکت است و بنابراین علت سکون (یا عدم الحرکهٔ) همان عدم علت حرکت است و بنابراین جستجو از علت سکون عین جستجو از عدم بقا و از نقصان یافتن علت حرکت است و ثانیاً بنا به فرض فوق که بقای علت حادثه در بقای حادثه شرط نیست اگر فرضاً ما سکون را یک حادثه وجودی بدانیم جستجو از علت سکون معنا ندارد زیرا بقای علت سکون (بنا بر فرض فوق) در بقای سکون شرط نیست و ممکن است معدوم شده باشد و جستجو از معدوم معنا ندارد.

اشکال: قسمت دوم پاسخ که گفته شد «علت سکون معدوم شده و جستجو از معدوم معنا ندارد» درست است ولی این در موردی است که علت را بسیط و غیر مرکّب فرض کنیم و حال آنکه علل بسیط به این صورت در جهان طبیعت

از این احوال و شرایط پابند جای ویژه خویش بوده و پس و پیش نخواهد شد. پس در حقیقت علت مفروضه با اجزاء تدریجی که دارد از وجود معلول خودش جدا نشده و مجموع علت که به معلول نسبت داده می‌شود هیچیک از اجزاء خودش را گم نکرده زیرا بدیهی است که هر یک از اجزاء در جای خود محفوظ می‌باشد.

وجود ندارد بلکه علت هر چیز مجموعه‌ای از حوادث متعدّده‌ای است که در طول زمان واقع می‌شود. این گونه حوادث که اجزای علل شئ می‌باشد بقای آنها در بقای معلول شرط نیست بلکه ممکن است بعضی به همراه معلول باقی باشند و بعضی باقی نباشند و البته با پیدا کردن آن قسمت از اجزاء علل که موجود است سایر اجزاء را می‌توان به دست آورد و این خود دلیل است که بقای علت تامّه (تمام اجزاء علل) در بقای معلول شرط نیست.

پاسخ: این گونه حوادث طولیه زمانیه که وجود معلول مشروط به وجود قبلی آنهاست همانهاست که بهتر است به نام «شرایط و معدّات» نامیده شود نه به نام علت. مثلًا سنگی که حرکت می‌کند و مسافتی را طی می‌نماید، تا تمام نقطه‌های وسط را طی نکند محال است که به نقطه آخر برسد. و همچنین هر نقطه‌ای را که فرض کنیم، رسیدن به آن نقطه قبل از رسیدن به نقطه‌های قبلی محال است؛ یعنی پیمودن بعضی از قسمتهای مسافت شرط رسیدن و پیمودن برخی دیگر از قسمتهای مسافت است. ولی پیمودن و رسیدن به هیچ قسمتی را نمی‌توان به عنوان علت محرکه آن جسم در قسمت دیگر شناخت بلکه علت محرکه که همه جا همراه حرکت هست همانا آن نیرویی است که جسم را در مسیر معینی می‌راند. بنا بر اصل تحول و تکامل جوهری و ذاتی موجودات طبیعت، هر موجودی از موجودات طبیعت در مراحل وجودی خود همواره حالت همان سنگی را دارد که در جریان طیّ مسافت است و گذشتن از مرحله قبلی شرط عبور از مرحله بعدی است و در عین حال آن نیرویی که سیر تکاملی موجودات را مباشرت می‌کند نیروی باقی و لایزال دیگری است. علیهذا این شرایط و معدّات که به منزله مراحل و منازل عبور یک شئ است و احیانا به نام «علل» نیز خوانده می‌شوند وجودشان شرط وجود معلول است ولی نه به طور مطلق بلکه به طور نسبی یعنی وجود هر یک از آنها در یک مرحله

مثلًا در نوزاد انسانی از جمله اجزاء علت، انجام یافتن عمل تناسلی و قرار گرفتن ماده در رحم مادر و شرایط و احوال دیگر تحول و تکامل نه ماهه می‌باشد و در این سلسله هر یک از احوال و شرایط، وجود مفید دارند نه مطلق یعنی انجام یافتن عمل تناسلی نه ماه پیش از تولد باید باشد نه هر وقت و نه وقت تولد.

معین و قطعه معین از زمان شرط وجود معلول است نه مطلقاً، و اینکه ما گفتیم بقای علت در بقای معلول شرط است منظور علت فاعلی و همچنین علت مادی و صوری (اجزای تشکیل دهنده واقعیت شئ) بود نه مطلق علل که حتی شامل شرایط و معدّات نیز باشد.

اشکال: امثله و شواهد حسی، همه این استدلالات عقلانی را نقض می‌کند. ما هزارها کار در جهان می‌یابیم که فاعل آنها از میان رفته و فعل همچنان به سر پای خود ایستاده است. بنّا ساختمانی را می‌سازد و پس از رفتن بنّا ساختمان باقی می‌ماند. ساعت‌ساز ساعتی می‌سازد و سالها آن ساعت بدون آنکه احتیاجی به ساعت‌ساز داشته باشد به کار خود ادامه می‌دهد. پدر فرزند تولید می‌نماید و خودش می‌میرد و فرزند به زندگی خود ادامه می‌دهد، و همچنین هزارها مثال دیگر.

بهترین دلیل بر امکان یک چیز وقوع آن است. وقوع این حوادث دلیل بر امکان بقای معلول بدون علت است.

پاسخ: این امثله حسی، ناقض حکم عقلی نیست زیرا در این موارد مسامحه‌ای به کار رفته و آنچه علت فرض شده علت نیست. بنّا علت حرکاتی است که انجام می‌دهد نه علت ساختمان که مجموعه‌ای از مواد با خاصیتهای معیّنه است. ضامن بقای ساختمان آن موادی است که با خواص معیّنه در آنجا به کار رفته و بنّا هیچ گونه علیتی نسبت به آن مواد و خواص آن مواد ندارد، تنها علیتی که دارد نسبت به حرکاتی است که شخصا مباشر بوده و بدیهی است که با نبود بنّا آن حرکات معین نیز نابود می‌شود؛ و همچنین در مثال ساعت و ساعت‌ساز و پدر و فرزند که هر یک از پدر و ساعت ساز فقط علت حرکاتی هستند که در لحظات معین با مباشرت آنها صورت می‌گیرد و البته بقای آنها با بقای آن

و بسیار روشن است که همه این احوال و شرایط، بی واسطه و مستقیماً با خود نوزاد (معلول- پدیده تازه) سر و کار نداشته بلکه مختلف بوده و برخی از آنها شرط شرط و برخی شرط شرط شرط می‌باشد چنانکه انجام یافتن عمل تناسلی ارتباط مستقیم و بلافاصله‌ای که دارد با استقرار منی در رحم است نه با تولد نوزاد.

تنها در میان اجزاء علت، آنهایی که تماس مستقیم با معلول دارند با نابود شدن آنها پدیده معلول موجود نخواهد بود، چنانکه اگر ماده‌ای را که نوزاد با وی موجود است و یا صورت نوزاد انسانی را و یا کننده این کار را یعنی فاعل ترکیب را معدوم فرض کنیم نوزادی در میان نخواهد بود. انسان نوزاد، بی ماده معنی ندارد و همچنین ماده‌ای که صورت نوزاد انسانی را ندارد انسان نخواهد بود و همچنین فاعل کار ترکیب هرگاه دست از کار بکشد کار همان جا متوقف و نیمه خواهد ماند. پس در هر حال وجود علت به همراه معلول ضروری است.

اشکال

بیان گذشته درست است مگر در فاعل، و در حقیقت خرده‌گیری ما نیز در اطراف همین علت فاعلی می‌باشد.

حرکات که معلولات واقعی وجود آنهاست شرط است؛ و از همین جا می‌توان فهمید که بنا بر اصل حرکت و تکامل ذاتی اشیاء و اینکه وجود هر موجودی از موجودات طبیعت یک وجود سیّال و متغیر و متحرکی است و هویت این موجودات را «حرکت» تشکیل می‌دهد و بنا بر نظریه فوق که «حرکت» حادثه‌ای است که علاوه بر شرایط و معدّات و مجاری و مراحل، به «محرک» و «فاعل مباشر» نیازمند است؛ وجود یک محرک دائم و باقی و مباشر را باید تصدیق و اذعان نمود (تفصیل این مطلب در مقاله ۱۰ که مستقیماً از حرکت و زمان بحث می‌شود خواهد آمد).

اشکال: نظریه فیزیکی نیوتن که با تجربه‌های غیر قابل انکاری تأیید شده و می‌گوید «هر جسمی همیشه ...» مناقض استدلالات عقلانی فوق است و بدیهی است که هرگاه یک قاعده عقلانی مناقض تجربیات دقیق در آید اعتباری ندارد.

پاسخ: پاسخ این اشکال را در پاورقی بعدی توضیح خواهیم داد.

ما هرگز نمی‌گوییم انسان بی‌ماده باز انسان است یا ماده بی‌انسانیت باز انسان است ولی می‌توانیم بگوییم که فعل پس از نابود شدن فاعل باقی می‌ماند. ما هزارها کار در جهان می‌یابیم که فاعل آنها از میان رفته و فعل همچنان به سر پای خود ایستاده است و با این حال چگونه می‌توان گفت همینکه «کار کننده» دست از کار کشید «کار» نابود می‌شود؟

پاسخ

منشأ اشکال، سست گیری و مسامحه در باب حقایق یا پی نبردن به حقیقت فعل و فاعل است. ما اگر چه بنا را کار بنّا و نوزاد را کار پدر و مادر معرفی می‌نماییم ولی به حسب حقیقت کار بنّا همان حرکات گوناگون دستهای وی می‌باشد که با مجرد خودداری از کار از میان می‌رود و گرنه ساختمان هرگز به بنّا قائم نیست، و همچنین در سایر موارد، پس ما اولًا این را می‌دانیم که ماده فعل و صورت فعل قائم به این فاعل (بنّا مثلًا) نیست، و ثانیاً این را نیز می‌دانیم که حرکات گوناگون دست این فاعل به او قائم است که به مجرد ترک معدوم می‌شود، و ثالثاً این را نیز می‌دانیم که نام «فعل» را که به این حرکت داده‌ایم تنها برای این است که حرکت بوده و به محرک خود قائم می‌باشد و گرنه برداشتن و گذاشتن سنگ و آجر روی هم و «بنّا» بودن بردارنده و گذارنده در نامگذاری خصوصیت و دخالتی ندارد و در این صورت هر حرکتی (فعل) فاعلی (محرک) می‌خواهد که به وی قائم بشود و بی وی از میان خواهد رفت. و رابعاً این را نیز می‌دانیم که هر یک از موجودات جهان ماده، حرکتی است و محرکی می‌خواهد که به همراه وی موجود بوده باشد.

اینها معلوماتی هستند که با کوچکترین تردید در یکی از آنها دستگاه علیت و معلولیت و تحول و تکامل از میان خواهد رفت و از این روی حکم می‌کنیم که فاعل فعل مانند ماده و صورت فعل به همراه خود فعل باید موجود بوده باشد.

بلی، چون ممکن است که در یک فعل فاعلهای گوناگون علی التوالی شرکت داشته و هر یک از آنها فعلی را که انجام می‌دهد به دست شریک و انباز خود بسپارد یعنی فاعل دومی اتصال وجودی به فاعل اوّلی پیدا کرده و پس از وی جای وی را بگیرد، ممکن است فعلی پس از رفتن فاعل نخستین به فاعلهای دیگری قائم بوده و از میان نرود، و همه مواردی که فعل پس از فاعل باقی می‌ماند از همین قبیل است.

چنانکه روشن شد فلسفه متافیزیک در این نظریه، قانون علیت و حرکت عمومی را اساس نظر خود قرار می‌دهد و علم امروزه نیز با هر گونه تلاش، نظریه تحول و تکامل (حرکت عمومی) را تأیید می‌کند و در اینجا شگفت‌آور این است که

ماتریالیسم دیالکتیک، تحول و تکامل را که گردش جهان ماده روی اوست فراموش کرده و بر اساس وجودات مطلقه بدون تقیید فکر می‌کند و شگفت‌آورتر از این اینکه می‌گوید متافیزیک به مفهوم علت و معلول پی نبرده!

اشکال

این سخن با فرضیه فیزیکی نیوتن که می‌گوید: «هر جسمی همیشه بر حالت سکون یا حرکت یکنواخت خود باقی می‌ماند مگر اینکه قوایی که بر وی کارگر می‌افتد مجبورش سازند که حالت سکون یا حرکت خود را تغییر دهد» که از روی آزمایشهای غیر قابل رد تهیه کرده، منافی است[1] *زیرا بدیهی است که در حرکت دائمی، محرک اوّلی از میان رفته، با اینهمه حرکت باقی است.*

---

۱. در پاسخ آخرین اشکالی که گذشت سخن به اینجا رسید که مواردی که معمولًا به عنوان شاهد و مثال آورده می‌شود برای اینکه معلول بعد از علت و فعل بعد از فاعل باقی مانده است از قبیل پدر و فرزند، بنّا و ساختمان، ساعت‌ساز و ساعت، نظر مسامحی عرفی به جای نظر دقیق عقلی به کار رفته و به آنچه صرفاً از نظر عرف «علت و معلول» و «فاعل و فعل» شناخته می‌شود استناد شده. از نظر عرفی مسامحی البته ساختمان، کار بنّا و ساعت، کار کارخانه ساعت سازی و فرزند، کار پدر است ولی از نظر دقیق عقلی هیچیک از اینها کار هیچیک از امور نامبرده نیست زیرا مجموعه موادی که وجود فرزند یا ساختمان یا ساعت را تشکیل داده است با خواص فیزیکی یا شیمیایی یا حیاتی که در این مواد هست هیچکدام مخلوق و معلول پدر یا بنّا یا کارخانه ساعت سازی نیست. کار هر یک از عوامل نامبرده دخل و تصرفهایی است که در مواد موجود این جهان به عمل می‌آورند و این دخل و تصرفها عبارت است از یک سلسله حرکاتی که با نظم معین از آنها سرمی‌زند و البته نتیجه این حرکات با نظم معینی که صورت می‌گیرد با در نظر گرفتن عوامل فیزیکی و شیمیایی و حیاتی که در این دنیای عظیم موجود است پیدایش یک دستگاه ماشینی یا یک مرکّب شیمیایی یا یک موجود ذی‌حیات است. پس امور نامبرده که ما با نظر عرفی و مسامحی آنها را فاعل فرزند یا ساختمان یا ساعت می‌نامیم در حقیقت فاعل یک سلسله حرکاتی هستند که قائم به آنهاست و البته نسبت به این حرکات که فعل واقعی این فاعلها و

پاسخ

با چشم پوشی از اینکه این فرضیه تنها حدس بوده که دانشمند مزبور از تأمل در اختلاف حرکات با اختلاف عوائق زده است و غیر قابل آزمایش می‌باشد زیرا

معلول واقعی این علتها هستند قاعده عقلی فلسفی ما یعنی اینکه «معلول حدوثا و بقائا نیازمند به علت است» جاری است زیرا محال است که حرکتی پیدا شود و فاعل مباشر آن حرکت از بین برود و آن حرکت بتواند به وجود خود ادامه دهد.

همینکه سخن به اینجا رسید اشکال تازه‌ای پیش می‌آید و آن همان آخرین اشکالی است که در متن بیان شده. توضیح آن اینکه در علم الحرکات و فیزیک جدید با شواهد و دلائل عملی و تجربی انکار ناپذیری ثابت شده که ادامه حرکت مستلزم بقای فاعل حرکت نیست و رسما تأیید شده که نظریه احتیاج حرکت به محرک دائمی که یک نظریه ارسطویی است- یعنی اولین بار توسط ارسطو ابراز شده- صد در صد مخالف تجربیات دقیقی است که از سیصد سال پیش تاکنون به عمل آمده. پایه مکانیک و فیزیک جدید روی قانون جبر گالیله و نیوتن است که درست نقطه مقابل نظریه ارسطویی است و بدیهی است که هر جا حکم عقل بر خلاف مشاهدات تجربی در آید و علم بر خلاف فلسفه فتوا دهد باید فتوای عقل و فلسفه را به کناری گذاشت و از علم و تجربه پیروی نمود.

در کتاب خلاصه فلسفی نظریه اینشتاین ترجمه آقای احمد آرام می‌نویسد:

«یکی از مسائلی که در نتیجه بغرنجی و پیچیدگی، هزاران سال در تاریکی کامل مانده بود مسأله حرکت است. جسم ساکنی را در محل بی‌حرکتی در نظر می‌گیریم. برای تغییر وضع دادن به چنین جسمی لازم است مؤثر خارجی بر آن اثر کند و آن را به جلو براند یا بردارد. ما با تصور غریزی و الهامی خویش حرکت را وابسته به اعمالی چون راندن و بلند کردن و کشیدن می‌دانیم. تکرار تجربه ما را در این خطر می‌اندازد که فکر کنیم برای آنکه جسمی تندتر حرکت کند باید آن را سخت‌تر برانیم. طبیعتا چنین به نظر ما می‌رسد که هر چه عامل مؤثر در حرکت شدیدتر باشد سرعت بیشتری نتیجه آن خواهد شد ... این طرز استدلال غریزی درباره حرکت باطل است و همین نوع تفکر سبب شد که قرنهای زیادی تصور ما نسبت به مسأله

حرکت بی‌عائق هیچگاه پیدا نمی‌شود برای اینکه فرض یک جسم تنها در جهان هستی با فرض حرکت مکانی که تبدل تدریجی نسبت جسم به خارج از خود

حرکت غلط بماند. شاید شخصیت ارسطو که مدتهای مدید مقتدرترین مقام علمی را در اروپا داشت علت اساسی پایداری این تصور غلط و الهامی بوده باشد. در کتاب مکانیکی که منسوب به اوست و دو هزار سال از عمرش می‌گذرد چنین می‌خوانیم: «جسم متحرک موقعی به حالت سکون درمی‌آید که قوه‌ای که آن را در امتداد خود به حرکت واداشته است نتواند دیگر تأثیر کند و آن را براند». اکتشاف روش استدلال علمی و به کار انداختن آن به وسیله گالیله یکی از بزرگترین پیشرفتهای فکر بشر است و آغاز حقیقی علم فیزیک را باید از همان موقع دانست ... حال ببینیم آیا در مسأله حرکت به راستی ندای ضمیر، ما را به اشتباه انداخته است؟ فرض کنیم کسی که در امتداد جاده صافی ارّابه دستی را به جلو می‌راند ناگهان از رانـدن آن دست بدارد. ارّابه پیش از آنکه بایستد مدتی طی مسافت می‌کند. از خود بپرسیم چگونه ممکن است این مسافت را زیادتر کرد؟ این کار چندین راه دارد که از جمله روغن زدن چرخها و صاف‌تر بودن جاده است و هر چه روغن زنی چرخها بهتر و جاده هموارتر باشد مسافتی که آن ارّابه پس از قطع عمل راندن پیش می‌رود افزون‌تر خواهد شد. بسیار خوب، ببینیم روغن زدن چرخها و هموارتر بودن جاده چه اثری دارد؟ اثر آنها فقط این است که تأثیرات خارجی کمتر و کوچک‌تر شده و آن عاملی که «اصطکاک» نام دارد هم در چرخها و هم در میان چرخها و زمین جاده نقصان پذیرفته است. اینکه می‌گوییم، یک تعبیر و تفسیر نظری درباره حادثه‌ای است که مشهود افتاده و البته این طرز تعبیر کاملا احتمالی است. یک قدم مهمتر که برداریم مفتاح حقیقی معما را به دست می‌آوریم. فرض کنیم راهی باشد در کمال صافی و چرخهایی که هیچ مالش و اصطکاک نداشته باشد؛ در این صورت هیچ چیز باعث ایستادن ارابه نمی‌شود و برای همیشه به سیر خود ادامه خواهد داد. این نتیجه به وسیله تفکر درباره تجربه خیالی به دست آمد و چون غیر ممکن است که چنین راه و چنین چرخهایی در اختیار ما باشد به این تجربه خیالی هم هرگز نمی‌توان جامه عمل پوشانید. این آزمایش خیالی همان کلید رمزی است که شالوده تمام قوانین مکانیکی مربوط به حرکت را می‌سازد. از مقایسه این دو طریقه تفکر درباره مسأله حرکت می‌توان گفت نتیجه طرز تصور الهامی عبارت از این است که هر چه مؤثر قوی‌تر باشد سرعت زیادتر می‌شود و به این ترتیب از روی سرعت می‌توان دریافت که آیا نیروهای خارجی در سرعت تأثیر دارند یا ندارند؟ با کلید جدیدی که گالیله

می‌باشد غیر قابل جمع است. خود فرضیه که فاعل نخستین حرکت را فرض می‌کند از فاعل بقای حرکت ساکت است و تنها متوجه بقای حرکت می‌باشد. در این

پیدا کرد نتیجه چنین بیان می‌شود: اگر جسمی رانده یا برداشته یا کشیده نشود و از هیچ راه دیگری هم تأثیری بر آن وارد نیاید؛ به عبارت ساده‌تر چون بر جسمی هیچ قوه خارجی کار نکند، حرکت یکنواخت پیدا می‌کند یعنی با سرعت ثابتی در امتداد خط مستقیم تغییر مکان می‌دهد. به این تعبیر، سرعت نشان نمی‌دهد که آیا قوای خارجی بر روی جسم تأثیر دارند یا ندارند. طرز استدلال گالیله را یک نسل بعد، نیوتن به شکل «قانون جبر» مدوّن ساخت: «هر جسمی همیشه بر حالت سکون یا حرکت یکنواخت خود باقی می‌ماند مگر اینکه قوایی که بر آن کارگر می‌افتد مجبورش سازند که حالت سکون یا حرکت خود را تغییر دهد». چنانکه دیدیم این قانون نمی‌تواند نتیجه مستقیم تجربه باشد بلکه تفکر محققانه‌ای که سازگار با مشاهدات حاصل شده از تجربه بوده، سبب پیدایش آن شده است. در حالت فعلی هرگز نمی‌توان به چنین تجربه‌ای تحقق خارجی داد. معذلک همین تجربه خیالی وسیله فهم کامل تجربیات واقعی و امکان‌پذیر می‌باشد ... پس از این مقدمات مسأله دیگری نسبت به حرکت پیش می‌آید. اگر سرعت نشانه نیروهای خارجی مؤثر در جسم نیست پس سرعت چیست؟ جواب این سؤال اساسی را هم گالیله یافت و نیوتن آن را تکمیل کرد و این خود نشانه و مفتاح رمز دیگری برای تجسسات ما می‌باشد. برای یافتن جواب صحیح بایستی در مثال ارّابه‌ای که بر جاده کاملاً هموار حرکت می‌کند کمی عمیقانه‌تر فکر کنیم. در مثال خیالی ما یکنواختی حرکت نتیجه فقدان قوای خارجی بود. اگر فرض کنیم بر ارّابه‌ای که حرکت یکنواخت دارد فشاری در امتداد حرکت وارد شود چه اتفاقی خواهد افتاد؟ پر واضح است که سرعت آن زیادتر خواهد شد همان گونه که اگر فشار در جهت مخالف حرکت وارد آید سرعت تنزل خواهد کرد. در حالت اول حرکت ارّابه تندتر شده و در حالت دوم کندتر. از همین جا فورا این قاعده به دست می‌آید: «نتیجه تأثیر قوه خارجی تغییر سرعت است». از این قرار نه خود سرعت بلکه تغییر آن، نتیجه راندن یا پس کشیدن ارّابه می‌شود. علاقه میان نیرو و تغییر سرعت (نه مطابق تصور فطری ما علاقه میان نیرو و خود سرعت) پایه مکانیک رسمی است که نیوتن آن را تدوین کرده است.»

مطابق آنچه در بالا گذشت جسم در هر لحظه‌ای هر سرعت- یعنی هر درجه‌ای- از حرکت را که دارد (مثبت یا منفی) آن را مدیون قوه مؤثر خارجی نیست بلکه مدیون

صورت به مقتضای بیان گذشته اگر چنین حادثه‌ای اتفاق بیفتد ناچار فاعل دیگری برای بقای حرکت پیدا خواهد شد.

خاصیت جبر خود به خودی آن است یعنی مدیون این خاصیت است که جسم هر حالتی را که پیدا کند در خود محفوظ نگاه می‌دارد تا وقتی که علت خارجی پیدا شود و آن حالت را از جسم سلب کند. علیهذا اگر جسم دارای صفر درجه سرعت باشد یعنی ساکن باشد این حالت را روی خاصیت جبر حفظ می‌کند تا وقتی که عاملی پیدا شود و به آن مثلًا یک درجه سرعت بدهد و اگر دارای یک درجه سرعت بود روی خاصیت جبر، آن را حفظ می‌کند تا وقتی که عاملی پیدا شود و آن سرعت را کمتر یا زیادتر کند. پس اثر تأثیر نیرو بر جسم همانا تغییر سرعت است نه خود سرعت؛ و در لحظه بعد از لحظه تغییر سرعت، آن سرعت احتیاج به عامل مؤثر خارجی ندارد مگر آنکه فرض کنیم لحظه به لحظه آن سرعت تغییر پذیرد و البته فقط در این صورت است که ادامه مؤثر خارجی شرط است.

نتیجه‌ای که از مجموع بیانات گذشته گرفته می‌شود این است که در مسأله حرکت، «علم» صریحا بر خلاف «فلسفه» رأی داده و قانون فیزیکی گالیله و نیوتن که به «قانون جبر» موسوم است ناقض قاعده فلسفی «نیازمندی معلول به علت در بقا» است.

ولی حقیقت این است که اگر صرفاً از دریچه چشم فیزیک نگاه کنیم صحت قانون جبر نیوتن ناقض قاعده فلسفی فوق الذکر و هیچ قاعده فلسفی دیگر نیست بلکه قرائن فلسفی آن را تأیید می‌کند. توهّم مناقضت از آنجا پیدا می‌شود که احیانا در این مورد نیز مانند بسیاری از موارد دیگر استنباطات نظری غیر منطقی با نظریه فیزیکی فوق الذکر آمیخته می‌شود و در نتیجه این گونه توهّمات پیدا می‌شود. این نظریه آنگاه ناقض قاعده فلسفی «بقای علت با بقای معلول» خواهد بود که ادامه حرکت را بدون وجود محرک مباشر ثابت کند و حال آنکه اگر صرفاً از دریچه چشم فیزیک نگاه کنیم و استنباطات شخصی بی‌منطق خود را دخالت ندهیم خواهیم دید که این قانون صرفاً در مقام بیان رابطه حالت جسم است با نیروی خارجی؛ یعنی این قانون رابطه سرعت را با نیروی خارجی که بر جسم کارگر می‌افتد بیان می‌کند و می‌گوید که تأثیر نیروی خارجی در تغییر سرعت جسم است نه در خود سرعت، ولی

از مجموع آنچه تاکنون بیان شد نتیجه گرفته می‌شود که:

۱. هر پدیده خارجی تا ضرورت پیدا نکند موجود نخواهد شد.

۲. هر موجود خارجی در حال وجود متصف به ضرورت می‌باشد.

۳. ضرورت وجود هر پدیده معلول از راه ضرورت علت خودش پیدا شده و ترشح اوست.

این قانون از بیان علت مستقیم سرعت و به عبارت دیگر از بیان قوه مباشر حرکت ساکت است و حتی این قانون نمی‌تواند بیان کند علت مستقیم و بلاواسطه تغییر سرعت چیست؟ و آیا علت مستقیم و بلا واسطه تغییر سرعت همان نیروی خارجی است یا آنکه تأثیر نیروی خارجی از لحاظ تغییر سرعت نیز به طور غیر مستقیم است؟ و به عبارت دیگر این قانون نه تنها علت ادامه حرکت را بیان نمی‌کند، از بیان علت مستقیم و بلاواسطه حدوث حرکت نیز ساکت است.

چیزی که برای نگارنده بسیار شگفت‌آور است و هنوز نتوانسته است راه حلی برایش پیدا کند این است که همچنانکه دیدیم در کتاب سابق الذکر رسماً چنین اظهار می‌دارد که تا زمان گالیله طرز استنباط بشر طبق اصل ارسطویی این بود که جسم متحرک موقعی به حال سکون در می‌آید که قوه‌ای (نیروی خارجی) که آن را در امتداد خود به حرکت واداشته است نتواند دیگر تأثیر کند و آن را براند، و حال آنکه آنچه ما تاکنون از طرز تفکر فلاسفه در این مسأله سراغ داریم رابطه حرکت جسم را با نیروی خارجی غیر از این نحو بیان می‌کنند. ابن سینا در مبحث «خلأ» می‌گوید:

«سنگی که به هوا پرتاب می‌شود اگر معاوقت هوا (یا سایر اصطکاکات) در کار نباشد آن سنگ تا سطح محدّد الجهات به حرکت خویش ادامه می‌دهد.»

معنای این جمله این است که اگر جسمی در اثر نیروی خارجی وارد بر آن به حرکت در آید بعد از آنکه علاقه جسم با نیروی خارجی از بین رفت آن جسم برای همیشه به حرکت خود ادامه می‌دهد مگر آنکه عوائقی در کار باشد و مانع ادامه آن حرکت بشود. چنانکه واضح است این مطلب عین قانون جبر نیوتن و گالیله است. به علاوه این قانون را علمای فیزیک به این صورت بیان می‌کنند که «هیچ دلیلی نیست که جسم حالتی را که کسب کرده از دست بدهد» ولی فلاسفه احیاناً دلائلی نیز اقامه

و از همین نظریه می‌شود نتیجه گرفت که ضرورت وجود هر معلولی که «ضرورت بالغیر» می‌باشد منتهی به ضرورت علت است و چون اگر فرض کنیم که این ضرورتها بالا بروند و در جایی توقف نکنند ضرورت نخستین که ضرورت معلول نخستین است پیدا نخواهد شد ناچار همه این ضرورتهای بالغیر به یک ضرورت بالذات منتهی شود. پس این نتیجه به دست می‌آید که:

کرده‌اند بر اینکه در فرض عدم عایق و مانع باید آن حالت محفوظ بماند.

آری، فلاسفه که از دریچه دیگری نظر می‌کنند روی قرائن خاصی علت مباشر حرکت جسم را نیروی خارجی نمی‌دانند بلکه محرک مباشر جسم را همواره طبع خود جسم یعنی قوه‌ای که با خود جسم یک نوع اتحاد وجودی دارد می‌دانند خواه آنکه آن حرکت، حرکت طبیعی باشد یا حرکت قسری. روی این نظریه فاعل مباشر حرکت هر جسمی قوه‌ای متحد با خود جسم است نه قوه خارجی، و حتی حدوث حرکت نیز اثر بلاواسطه نیروی خارجی نمی‌تواند بوده باشد. اثر مستقیم نیروی خارجی تنها اعداد آن قوه متحد با جسم است که اصطلاحا «طبیعت» نامیده می‌شود و آن قوه مباشر حرکت جسم، یعنی طبیعت جسم، حدوثاً و بقائاً همراه آن است یعنی علت حرکت حدوثاً و بقائاً با حرکت موجود است.

البته اثبات اینکه «فاعل مباشر حرکت نمی‌شود خارج از جسم بوده باشد» و همچنین اثبات قوای متحد با اجسام که فلاسفه آنها را به نام «طبایع» می‌خوانند خارج از حوزه فیزیک است و با اصول فیزیکی هم هیچ گونه مناقضتی ندارد و تنها با اصول فلسفی قابل نفی و اثبات است. ما در مقاله ۱۰ به تحقیق این مطلب خواهیم پرداخت.

ما در اینجا نمی‌خواهیم ادعا کنیم که نظریه راجع به رابطه جسم با نیروی خارجی، مطابق آنچه از ابن سینا نقل کردیم، و همچنین این نظریه که «فاعل مباشر حرکت نمی‌تواند نیروی خارجی بوده باشد» متفق علیه همه مدعیان فلسفه است، لکن این قدر می‌توانیم ادعا کنیم که این دو نظریه در میان محققین فلاسفه سابقه روشن دارد.

اینجانب از نظریه شخص ارسطو در این باب فعلًا اطلاع درستی ندارد و فعلًا مجال نکرد که مستقیماً به ترجمه‌های کتب ارسطو مراجعه کند ولی این قدر می‌داند که فلاسفه اسلامی چنین نسبتی به ارسطو نداده‌اند که جسم مادامی به حرکت خود ادامه

اولًا هر ضرورت بالغیر منتهی به ضرورت بالذات است یعنی وجود ممکن منتهی به واجب‌الوجود است.

ثانیاً سلسله عللی که وجود یک معلول به آنها موقوف است منتهی به علتی است که دیگر معلول نیست پس ناگزیر سلسله علل، متناهی است.

می‌دهد که نیروی خارجی مؤثر در آن باقی بماند، و البته بسیار مستبعد است که ارسطو چنین نظریه‌ای داشته باشد. آیا ارسطو این قدر نمی‌دانست که اگر سنگی با دست به هوا پرتاب شود، بعد از آنکه آن سنگ از دست جدا شد لااقل تا مدتی آن سنگ به حرکت خود ادامه می‌دهد؟!

اگر گفتار ارسطو را در کتاب مکانیک که قبلًا از طریق کتاب خلاصه فلسفی نظریه اینشتاین نقل کردیم به این معنا حمل کنیم که مقصود وی از قوه‌ای که جسم را می‌راند قوه از نظر فلسفی یعنی همان طبیعت داخلی جسم است نه قوه از نظر فیزیک (نیرویی که از خارج بر جسم کارگر می‌افتد) توجیه بعیدی نخواهد بود.

این اولًا، و ثانیاً فرضاً ما قانون جبر نیوتن را مخالف با قاعده فلسفی «بقای علت به همراه معلول» بشناسیم خود این قانون یک قانون مسلّم تجربی نیست زیرا همان طوری که از گفتار کتاب خلاصه فلسفی روشن بود امکان ندارد که این قانون مورد تجربه قرار گیرد. تجربه ما در مورد این قانون یک تجربه خیالی است نه یک تجربه واقعی. پس اساساً این نظریه را از نظر علمی یک «فرضیه» باید تلقی کرد نه یک قانون.

و ثالثاً اگر ادامه حرکت مستلزم وجود محرک نباشد لازم می‌آید که حرکت حدوثاً نیز نیازمند به علت نباشد و به تعبیر دیگر لازم می‌آید که تغییر سرعت نیز خود به خود حاصل شود و علاقه‌ای با نیروی خارجی نداشته باشد زیرا حرکت دارای یک حالت اختصاصی معیّنی است که به واسطه آن حالت اختصاصی لازمه عدم نیازمندی آن در بقا به علت این است که ابتدا نیز نیازمند به علت نباشد. آن حالت اختصاصی این است که حقیقت حرکت، حدوث تدریجی است؛ به عبارت دیگر حرکت حدوث مستمر است و ادامه حرکت عین ادامه حدوث و استمرار حدوث است. حرکت امری نیست که در یک لحظه حادث شود و در لحظات بعد باقی بماند، بلکه هر جزء حرکت که در یک لحظه موجود می‌شود در لحظه دیگر معدوم می‌شود و در آن لحظه جزء دیگری از حرکت حادث می‌شود و همین طور ... بقای حرکت عبارت است از استمرار اتصالی

توضیح و تذکر

چنانکه از سخنان گذشته روشن است ما با پیمودن دو راه به یک آرمان رسیدیم؛ هم از راه گفتگو در خواص وجود خارجی و هم از راه کنجکاوی در قانون علت و معلول به این نتیجه رسیدیم که هر پدیده موجود و واقعیت‌داری دارای ضرورت

این حدوثات، و اگر بنا شود که حرکت در یک لحظه بی‌نیاز از محرک و فاعل مباشر باشد لازم می‌آید که شئ در حدوث بی‌نیاز از علت باشد و بدیهی است که اگر در یک مورد بالخصوص شئ را در حدوث بی‌نیاز از علت دانستیم ناچار در جمیع موارد باید بی‌نیاز بدانیم و به عبارت دیگر اگر صدفه و اتفاق را در یک جا جایز دانستیم در همه جا باید جایز باشد و در این صورت برای همیشه باید قانون علت و معلول را به کناری بگذاریم و هیچ چیز را شرط هیچ چیز ندانیم و هیچ رابطه‌ای بین اشیاء قائل نشویم یعنی یکباره علم و فلسفه و نظم و قانون را انکار کنیم. در اینجا بیش از این به سخن ادامه نمی‌دهیم. بحث بیشتر در اطراف این مسأله مستلزم این است که بیشتر در اطراف حرکت به بحث بپردازیم. بحث مبسوط درباره حرکت را مقاله ۱۰ متکفل شده است.

در خاتمه این مطلب برای اینکه ارزش افکار مادّیون را در این موضوع روشن کنیم به یک مطلب دیگر نیز اشاره می‌کنیم و آن اینکه فرضا ما بقای علت را به همراه معلول شرط ندانیم آیا بقای علت در لحظه حدوث معلول شرط است یا این قدر هم لازم نیست بلکه علت همواره در زمان حدوث معلول معدوم است، چیزی که هست زمان علت، متصل است به زمان معلول و لحظه حدوث معلول لحظه موت و عدم علت است؟

تصور مادیین از علت و معلول این است که فقط زمان علت متصل است به زمان معلول و بین آنها فاصله زمانی نیست و در لحظه حدوث معلول، علت از بین رفته و فانی شده.

دکتر ارانی در جزوه ماتریالیسم دیالکتیک صفحه ۴۵ می‌گوید:

«ضمنا باید متوجه بود که نباید علت و معلول را همزمان فرض کرد. اسکولاستیک

وجود می‌باشد یعنی وجودش با حفظ شرایط و قیودی که در خارج دارد قابل اینکه غیر از اینکه واقع شده بوده باشد نیست؛ و این نسبت ضرورت را علت آن به آن می‌دهد. این نظریه قابل تشکیک و تردید نیست جز اینکه دو نکته را در این زمینه نباید از نظر دور داشت.

قرون وسطی می‌گوید چون نقطه زمان یعنی «آن» وجود خارجی ندارد پس مابین علت و معلول هیچ «آن» فاصله نیست یعنی همزمان می‌باشد. غلط این سفسطه واضح است زیرا زمان متوالیا می‌گذرد و ممکن است دو قضیه به دنبال هم طوری متصل باشند که میان آنها هیچ فاصله زمانی وجود نداشته باشد ولی در هر حال شروع یکی درست همان لحظه ختم دیگری باشد مثل اینکه دو خط ممکن است به دنبال هم وصل شوند که ما بین ابتدای یکی و انتهای دیگری مکانی فاصله نباشد و با وجود این نمی‌توانیم بگوییم که هر دو خط یک مکان را اشغال کرده‌اند. اسکولاستیک قرون وسطی قهراً مجبور بود که اینطور سفسطه کند زیرا در بیان موضوع شروع طبیعت به اشکال برمی‌خورد.»

معلوم نیست که دکتر ارانی استدلال بر بقای علت به همراه معلول را از راه وجود نداشتن نقطه زمان (آن) از کجا پیدا کرده است؟ ما مدافع اسکولاستیک (scholastic) قرون وسطی نیستیم و ممکن است واقعا چنین استدلالهایی در اروپا وجود داشته است- خواننده محترم به طرز فکر و طرز استدلال مخصوص ما در این موضوع آشنا شد- ولی این قدر معلوم است که مدعای دکتر ارانی در مورد عدم بقای علت در لحظه حدوث معلول به درجاتی از استدلال مکتب اسکولاستیک سخیف‌تر است. دکتر ارانی ناچار است این طور نظریه بدهد زیرا همین قدر که قائل بشود که وجود علت (ولو فقط در لحظه حدوث معلول) به همراه معلول لازم است، مجبور است که به وجود جهان دیگری که باقی و دائمی است اقرار کند، چنانکه به تدریج روشن خواهد شد.

□

در اینجا لازم است به پیروی متن درباره یک مسأله مهم دیگر که در متن اشاره شده و از مسائل گذشته استنتاج شده توضیحات لازم را بدهیم. آن مسأله عبارت است

نکته اول

مقصود از پدیده و حادثه‌ای که به اصطلاح فلسفه به آن «پدیده» و «حادثه» می‌گوییم و ضروری‌اش می‌دانیم واحد حقیقی است نه واحد مسامحی عرفی. ما عادت داریم که یک سلسله امور متفرقه را که

از «بطلان تسلسل علل» که در همه علوم و بالاخص در فلسفه زیاد مورد استعمال دارد.

از آنچه تاکنون تحقیق شد معلوم شد که: نظام موجودات نظام وجوبی و ضروری است و این وجوب و ضرورت یکی از آنجا ناشی شده که این نظام، نظام «وجودات» است نه نظام «ماهیات» و وجود مساوی با ضرورت است، و دیگر از این راه که این نظام، نظام علّی و معلولی است و علت همان طوری که وجود دهنده به معلول است ضرورت دهنده وی نیز هست یعنی معلول، وجود و ضرورت خویش را از ناحیه علت کسب می‌کند و تا علت وجود و ضرورت نداشته باشد نمی‌تواند وجود دهنده و ضرورت دهنده به معلول باشد، و ضمنا معلوم شد که معلول حدوثا و بقائا وجود خویش و ضرورت خویش را از ناحیه علت کسب می‌کند.

نتیجه چنین گرفته می‌شود که وجوداتی که به صورت «حادثه» اکنون در این جهان هستند و ما وجود آنها را بلاواسطه ادراک می‌کنیم دارای ضرورت وجودند و وجود و ضرورت وجود خویش را از ناحیه عللی موجود و ضروری که همراه آنها هستند کسب می‌کنند.

در اینجا دو سؤال پیش می‌آید: یکی اینکه آن علل وجود دهنده و ضرورت دهنده چه حالی دارند؟ آیا آن علل، وجود و ضرورت وجود خویش را از خارج کسب نکرده‌اند یعنی هویّاتی قائم به ذات می‌باشند یا آنکه آن علل نیز وجود و ضرورت خویش را از ناحیه علل دیگری کسب کرده‌اند و بر فرض ثانی آیا سلسله این علل، متناهی است یا غیر متناهی؟

سؤال دوم: بنا بر هر یک از دو فرض بالا، یعنی چه اینکه سلسله علل را متناهی بدانیم و چه غیر متناهی، آیا تمام رشته‌ها و سلسله‌های علّی و معلولی به یک سلسله غیر متناهی یا به یک هویّت مستقل قائم به ذات منتهی می‌شود یا اینکه به سلسله‌های

واحدهای زیادی دارد به مناسبت اینکه مجموعا یک واحد غرض را تأمین می‌کنند «یکی» دیده و «واحد» نامیده و دارای یک ضرورت پنداشته یک علت برای وی قائل شویم مانند توطن در یک شهر، اقامت در یک خانه، خوردن یک ناهار، نوشیدن یک

غیر متناهی یا به هویّات مستقل قائم به ذات منتهی می‌شود؟

سؤال اول همان است که موجب طرح مسأله «تسلسل علل» شده است. حکما براهین زیادی بر بطلان تسلسل علل اقامه کرده‌اند. از دوره یونان باستان براهینی بر بطلان تسلسل نقل شده. حکمای اسلامی از قبیل فارابی و ابن سینا و خواجه نصیر الدین طوسی و میر داماد و صدرالمتألّهین هر یک برهانی بر بطلان تسلسل علل اقامه کرده‌اند و یا لااقل تکمیل و اصلاحی در براهین اقامه شده از طرف دیگران به عمل آورده‌اند. در اطراف هر یک از آن براهین بحث و انتقادهای زیادی شده و لزومی ندارد ما وارد آن بحث و انتقادها بشویم. در اینجا به ذکر یک برهان که با مطالب این مقاله ارتباط نزدیک دارد و از نظر ما بهترین برهان است بر بطلان تسلسل علل، قناعت می‌کنیم.

بهترین برهان بر امتناع تسلسل علل، برهانی است که از راه ضرورت نظام موجودات اقامه می‌شود. این راه همان است که اولین بار محقق خواجه نصیر الدین طوسی از آن وارد شده و به روی دیگران باز کرده است. بیان مختصر متن نیز اشاره به همین راه است. ما در اینجا سعی می‌کنیم آن برهان را با ساده‌ترین وجهی تقریر کنیم به این بیان:

نظام موجودات نظام علّی و معلولی و نظام ضروری است و هر معلولی ضرورت خویش را از ناحیه علت خود کسب کرده. حالا یا این است که در واقع و نفس الامر، این نظام ضروری علّی و معلولی یکسره از ضرورتهای بالغیر تألیف یافته است یعنی سلسله علل و معلولات، غیر متناهی است و هر علتی به نوبه خود معلول علتی است و همین طور ... و یا اینکه این نظام از ضرورتهای بالغیر و ضرورت بالذات تألیف یافته است یعنی تمام وجودات و ضرورات همه منتهی به موجودی است که قائم بالذات و کامل بالذات و ضروری بالذات است و از لحاظ شدت و تمامیت، غیر متناهی است و او به منزله اساس همه هستیها و منبع و سرچشمه همه وجودها و وجوبها و ضرورتها با نظم و ترتیب معین است.

جرعه آب، و مانند یک ناهار، یک خانه، یک شهر، یک کشور و ... در حالی که به نظر فلسفی هیچگاه هیچکدام از اینها را که هر یک دارای واحدهای بسیاری هستند نمی‌شود یک واحد شمرد و نه دارای یک ضرورت دانست و نه استناد به یک علت داد.

بنا بر فرض اول، این نظام قابل توجیه نیست زیرا اگر معلول خاصی را در نظر بگیریم و بخواهیم بدانیم چرا این شئ ضرورت یافته و موجود شده، ممکن است ابتدا اینطور فرض کنیم که علتش موجود و ضروری بوده و با فرض وجود علت، وجود این شئ ضروری و غیر قابل تخلف بوده؛ ولی دو مرتبه سؤالی برای ما پیدا می‌شود که چرا علت وی وجود پیدا کرده یعنی چرا معلول مورد نظر از راه معدوم بودن علتش معدوم نشده؟ باز ممکن است بگوییم که چون علت این علت موجود بوده و با فرض وجود علت این علت وجود این علت نیز ضروری و غیر قابل انفکاک بوده.

برای مرتبه سوم این سؤال پیش می‌آید که چرا معلول مورد نظر ما از راه انعدام علت علتش معدوم نشده؟ و البته نظیر جوابهای بالا جوابی خواهد داشت، ولی اگر از عقل بپرسیم که چرا معلول مورد نظر از راه انعدام تمام این سلسله غیر متناهی معدوم نشده و چرا عدم محض به جای این سلسله در کار نیست، در این صورت برای عقل پاسخی باقی نمی‌ماند. به عبارت دیگر معلول مورد نظر ما هنگامی وجود پیدا می‌کند که ضرورت داشته باشد و هنگامی ضرورت وجود پیدا می‌کند که جمیع امکانات عدم وی از بین رفته باشد. از جمله امکانات عدم وی عبارت است از عدم وی به واسطه معدوم بودن تمام این سلسله. البته اگر این سلسله از ضرورت ذاتی و ضرورت غیری تألیف یافته باشد عدم این سلسله محال است؛ یعنی معلول مورد نظر ما از راه انعدام تمام سلسله، امکان عدم ندارد زیرا عدم این سلسله مستلزم عدم واقعیتی است که ضروری بالذات و ممتنع العدم بالذات است و آن واقعیت هیچ گونه امکان عدم ندارد و چون آن واقعیت موجود است لازمه وجود و ضرورت وجود وی وجود و ضرورت تمام آحاد سلسله با ترتیب و نظام معین است؛ و اما اگر فرض کنیم این سلسله از ضرورتهای بالغیر غیرمتناهی تألیف یافته باشد عدم این سلسله از راه انعدام جمیع آحاد این سلسله محال نیست، پس ضمنا عدم معلول مورد نظر ما نیز محال نیست، پس آن معلول نیز ضرورت نیافته، پس نمی‌تواند موجود باشد.

به تعبیر دیگر: نظام موجودات، نظامی محقق است و چون محقق است ضروری

تنها یک جرعه آب را که می‌نوشیم اگر چه در ظاهر یک کار می‌شماریم ولی در واقع حرکتهای مختلف و زیادی را انجام می‌دهیم که هر واحد آنها یک وجود و یک ضرورت و یک علت دارد.

لازمه بحث در علت و ضرورت هر پدیده همین است اگر چه از روی کنجکاوی دیگری (چنانکه در مقاله ۱۰ تفصیلا ان شاء اللّه می‌آید) جهان ماده یک واحد بیش نیست و از این روی باید گفت یک ضرورت داشته و مستند به یک علت می‌باشد. این نکته به عنوان تذکر اینجا گفته شد و توضیح کافی وی را از مقاله‌های آینده باید جست.

است و امکان عدم ندارد یعنی محال است که اصلا این نظام موجود نبود و عدم محض به جای آن حکمفرما بود. حالا که این نظام، نظامی محقق و ضروری است اگر ضرورت بالذاتی در این نظام وجود داشته باشد تحقق این نظام و ضرورت این نظام قابل توجیه است زیرا علت اینکه این نظام موجود و ضروری است این است که در این نظام واقعیتی هست که عدم ذاتا بر وی محال است و از ناحیه آن واقعیت ضروری و ممتنع العدم که آن را «علة العلل» می‌خوانیم ضرورت و امتناع عدم به سایر اشیایی که عدم ذاتا بر آنها محال نیست رسیده است، ولی اگر ضرورت بالذاتی در این نظام نباشد تحقق این نظام و ضرورت آن قابل توجیه نیست، زیرا نسبت اینکه این نظام موجود باشد با اینکه موجود نباشد متساوی است و به عبارت دیگر هر واحدی از آحاد این نظام (بلا استثناء) نسبت موجود بودن آن (از راه وجود سلسله علل غیر متناهی) و معدوم بودن آن (از راه انعدام جمیع سلسله) متساوی است پس منشئی برای ضرورت این نظام و همچنین تحقق این نظام در کار نیست.

علیهذا به طور قطع و جزم جهان علت و معلول باید متکی به علت بالذات یا علل بالذات باشد؛ اما اینکه آیا تمام رشته‌های علّی و معلولی منتهی به یک علت بالذات و یک واجب الوجود بالذات است یا اینکه مانعی ندارد که علتهای بالذات و واجب الوجودهای بالذات در کار باشد، و به عبارت دیگر آیا اساس و مبدأ و منبع و سرچشمه کل، یکی است یا مانعی ندارد که متعدد باشد و بنا بر هر یک از این دو فرض آیا این علت بالذات یا علل بالذات از سنخ ماده است یا مجرد از ماده است، مطالبی است که پاسخ سؤال دوم ما را می‌دهد و خود، بحث بسیار مفصل و طولانی است و مقاله ۱۴ که در «الهیّات» بحث می‌کند متکفل این مطالب است.

نکته ۲

دو نظریه گذشته (هر پدیده معلولی تا ضرورت نداشته باشد موجود نمی‌شود- این ضرورت را علت به وی می‌دهد) این نتیجه را می‌دهند که: «هر معلول نسبت به علت، ضرورت بالقیاس دارد» یعنی اگر معلولی را با علت خودش بسنجیم نسبت «ضرورت» را خواهد داشت و البته این نسبت یعنی «ضرورت بالقیاس» تنها میان معلول و علت تامّه آن وجود دارد نه میان معلول و اجزاء علت آن و نه میان معلول و خارج از علت، بلکه نظر به اینکه تنها علت تامّه است که ضرورت دهنده می‌باشد اگر چیزی را به غیر علت تامّه‌اش نسبت دهیم نسبتی دیگر که مخالف با نسبت «ضرورت» است پیدا خواهد کرد که نسبت «امکان بالقیاس» نامیده می‌شود.

مثلًا اگر نسبت آب را به ترکیب اکسیژن و هیدروژن با بقیه شرایط زمانی و مکانی بدهیم خواهیم گفت «پیدایش آب ضروری است» ولی اگر همین آب را به اکسیژن تنها نسبت دهیم البته ضرورتی پیدا نخواهد شد زیرا از اکسیژن تنها، آب به وجود نمی‌آید ولی «امکان» دارد به این معنی که اگر بقیه اجزاء علت با شرایط منضم شوند آب به وجود می‌آید و گرنه، نه. پس اکسیژن می‌شود آب بشود (با

در خاتمه یادآوری می‌کنیم که موضوع بحث در «تسلسل علل» در درجه اول علل فاعلیّه است و اما اینکه تسلسل علل در علل غائیّه یا علل صوریّه و علل مادّیّه ممتنع است یا ممتنع نیست، بحث دیگری است که خارج از موضوع بحث حاضر ماست و لازم به تذکر نیست که شرایط و معدّات یعنی مراحل وجود شئ که احیانا به نام «علل اعدادی» نیز خوانده می‌شود از موضوع بحث و مورد براهین تسلسل علل به کلی خارج است زیرا چنانکه دیدیم براهین بطلان تسلسل علل در مورد عللی است که واجب است همراه وجود معلول موجود باشد اما شرایط و معدّات که مجاری وجود شئ باید شمرده شوند نه علل وجود دهنده وی، لزومی ندارد که همراه وجود معلول موجود باشند بلکه باید تقدم زمانی بر وجود آن شئ داشته باشند. علیهذا نباید چنین توهّم کرد که لازمه بطلان تسلسل علل این است که سلسله شرایط و معدّات، متناهی است یعنی حوادث زمانی که دخالت در وجود شئ دارند متناهی است و در نتیجه زمان و حوادث زمانی متناهی است.

انضمام بقیه اجزاء و شرایط) و می‌شود نشود (بی انضمام بقیه اجزاء و شـرایط). و همچنین اگر «خوردن» را که یکی از افعال ماست به علت تامّه‌اش (مجموع انسان، علم، اراده، سلامت، اعضای فعّاله و بودن مادّه قابله و شرایط دیگر) نسبت بـدهیم تحقق وی ضروری است ولی اگر به پاره‌ای از اجزاء علت با قطع نظر از اجـزاء و شرایط دیگر مثلًا به انسان تنها یا انسان و علـم تنهـا نسـبت بـدهیم دیگـر نسـبت «ضرورت» را نخواهد داشت بلکه «ممکن» خواهد بود یعنی می‌شود از فاعل صادر شود و می‌شود صادر نشود.

و این همان اختیاری است ۱ که انسان فطرتا برای خود اثبات می‌کند و خودش

---

۱. گفتگو از وجوب و ضرورت نظام موجودات خواه ناخواه منجر بـه بحـث از مسـأله خاصی می‌شود که همواره از جنبه‌های مختلفی مورد توجه علما و فلاسـفه بـوده و در تمام دوره‌ها و اعصار با اهمیت خاصی تلقی شده است و آن، مسـأله «جبـر و اختیـار» است. این مسأله را علاوه بر فلاسفه، روان شناسان و علمای اخلاق و متکلمین و فقها و علمای حقوق نیز از جنبه‌های مختلف مورد توجه و تحقیق قرار داده‌اند زیرا این مبحث از آن جهت که مربوط به کیفیت صـدور افعـال انسـان از انسـان و طـرز انجـام یـافتن مقدمات ذهنی و نفسانی افعال و حرکات انسان است مربوط به روان شناسی است، و از آن جهت که هر یک از «جبر» و «اختیار» بنابر بعضی توهّمات عبارت است از ضرورت و لا ضرورت افعال انسان در نظام کلی وجود، با علم اعلی و فلسفه کلّی ارتبـاط پیـدا می‌کند، و از آن جهت که با نحوه تعلق علـم ذات بـاری و اراده ذات بـاری بـه افعـال انسان رابطه دارد با علم کلام و قسمت «الهیّات» فلسفه پیوسـتگی دارد، و از آن جهـت که بنا بر جبر، موضوع تشریع و تقنین و تکلیف و مسؤولیت و پاداش و کیفر (الهی یا بشری) منتفی می‌شود با فقه و حقوق سر و کار پیدا می‌کنـد، و از آن جهـت کـه ایـن موضوع با موضوع سرشت و طینت و اخـلاق غیـر قابـل تغییـر بسـتگی دارد بـا علـم اخلاق وابستگی دارد.

بحثهای مختلفی که از جنبه‌های مختلف روی موضوع «جبر و اختیـار» بـه عمـل آمده موجب یک ابهام مخصوصی در مفهوم «جبر» و «اختیار» شده یعنی موجـب شـده که این دو کلمه در نظر همه یک تعریف معین و مفهوم مشخصی ندارد و هر دسـته‌ای به حسب فهم و سلیقه خود از هر یک از «جبر» و «اختیار» یک تعریف و تفسیر خاصی کرده‌اند و در اطراف آن به نفی و اثبات پرداخته‌اند. ولی یک ماده مشترک در همه این

را «مختار» یعنی آزاد در فعل و ترک، و افعال خود را برای خود «اختیاری» می‌شمارد. اگر چنانچه انسان خود را فطرتا مختار نمی‌دانست هیچگاه با فکر و تروّی، فعلی را انجام نمی‌داد و یا ترک نمی‌کرد و هرگز اجتماعی را که دارای شؤون مختلفه

گفتگوها موجود است و آن این است که همه خواسته‌اند «حدود آزادی انسان در عمل» را بیان نمایند و به عبارت دیگر خواسته‌اند تعیین کنند که آیا انسان در اعمال خویش آزاد است یا آزاد نیست و اگر آزاد است این آزادی چگونه است.

البته ما در اینجا در درجه اول این مسأله را از جنبه فلسفی مورد توجه قرار می‌دهیم یعنی رابطه این مسأله را با مسأله «ضرورت و وجوب نظام هستی» بیان می‌کنیم و ضمنا به سایر جنبه‌های این مسأله نیز توجه خواهیم کرد.

مطابق اصل «ضرورت و وجوب نظام هستی» هیچ حادثه‌ای در این جهان بدون وجوب و ضرورت موجود نمی‌شود. معنای این جمله طبق بیانات گذشته این بود که هر حادثه‌ای از حوادث اگر علت تامّه وی محقق شد جبرا و ضرورتا تحقق خواهد یافت و محال است که تحقق پیدا نکند و اگر علت تامّه وی محقق نگشت، خواه از آن جهت که در یکی از شرایط وجود وی نقصانی باشد و خواه از آن جهت که مانعی پیدا شود و اقتضای علت را خنثی کند، جبرا و ضرورتا آن حادثه تحقق نخواهد یافت یعنی محال است که در این فرض آن حادثه تحقق پیدا کند. حادثه‌ای که در این جهان تحقق پیدا می‌کند از وجود علت تامّه وی و بالنتیجه از ضرورت وی حکایت می‌کند و هر حادثه ممکنی که تحقق پیدا نمی‌کند از عدم علت تامّه وی و بالنتیجه از عدم ضرورت وی، بلکه از ضرورت عدم وی حکایت می‌کند. مطابق آنچه قبلًا گذشت انکار جریان «قانون علیت» در پیدایش حوادث جهان مساوی با صدفه و اتفاق و انکار هر قاعده و نظم و قانون و حقیقتی در کار جهان است همچنانکه انکار قانون «ضرورت نظام هستی» نیز مساوی با صدفه و اتفاق و انکار هرگونه نظم و قاعده‌ای است. این قانون استثنا ندارد یعنی این طور نیست که در برخی موارد، حوادث جهان طبق قانون علیت عمومی و ضرورت عمومی پدید می‌آیند و از بین می‌روند و در برخی موارد، پدید آمدن و از بین رفتن حوادث با گزاف و صدفه و اتفاق صورت می‌گیرد.

اینجاست که اشکال «جبر» جان می‌گیرد؛ زیرا اگر نظام هستی، ضروری و وجوبی است و هر چه شدنی است می‌شود و محال است که نشود و هر چه نشدنی است

امر و نهی و پاداش و تربیت و سایر توابع است بر پا نمی‌کرد، زیرا هر چه شدنی است شدنی است و هر چه نشدنی است نشدنی است و دیگر چیزی که فعلًا نیست و می‌شود بشود نیست و فعلی که اکنون انجام نیافته و می‌توانیم انجام دهیم نداریم.

نمی‌شود و محال است که بشود، افعال و حرکات صادره از انسان نیز که جزئی از حوادث این جهان است همین طور است یعنی آنچه باید از انسان صادر شود خواه نا خواه صادر می‌شود و آنچه باید صادر نشود خواه ناخواه صادر نمی‌شود و هیچ فعلی از افعال انسان نیست که بتوان گفت «ممکن» است صادر بشود و «ممکن» است صادر نشود. پس هیچ گونه اختیار و آزادی برای انسان در اعمال و افعالش نیست زیرا اختیار، امکان است و جبر ضرورت، و چنانکه دیدیم جهان، جهان ضرورت است نه جهان امکان. به عبارت دیگر همان طوری که حرکات اجرام بزرگ و کوچک این جهان از اتم گرفته تا کواکب و سیارات عظیم همه به حکم نوامیس و قوانین ضروری خلاف ناپذیر صورت می‌گیرد و همان طوری که حوادثی مانند خسوف و کسوف و زلزله و آمد و شد روز و شب و نزول برف و باران و غیره تحت تأثیر علل معین، قطعی و قابل پیش بینی است، حرکاتی که از انسان صادر می‌شود و حوادثی که به وسیله انسان رخ می‌دهد نیز همین طور است یعنی این حرکات و این حوادث نیز به حکم قوانین و نوامیس معین صورت می‌گیرد و تحت تأثیر علل معین، قطعی می‌شود؛ از این رو هیچ گونه امکان و اختیار و آزادی در بین نیست و هر چه هست ضرورت و جبر و محدودیت است. پس ما نمی‌توانیم هیچ گونه تکلیف و قانون و مسؤولیت (الهی یا بشری) به عهده بگیریم و نمی‌توانیم مستوجب هیچ گونه پاداش یا کیفری بوده باشیم زیرا تکلیف و مسؤولیت و پاداش و کیفر فرع آزادی است و چون هر چه هست جبر و محدودیت است هیچیک از این امور معنا ندارد.

بدون تردید یکی از معضلات بزرگی که تاکنون فکر دانشمندان را به خود متوجه ساخته این مسأله است و بسیار کم دیده می‌شود که کسی در این مسأله وارد شده باشد و جمیع جوانب و اطراف مسأله را در نظر گرفته باشد و به درستی از عهده حل آن برآمده باشد. غالبا کسانی از مدعیان فلسفه یا روان شناسان یا علمای اخلاق یا اصولیین که وارد این مطلب شده‌اند یا از اول راه خطا پیموده‌اند یا آنکه به قسمتی از مطلب توجه کرده و جمیع اطراف و جوانب مطلب را در نظر نگرفته یا نتوانسته‌اند در

خلاصه اینکه نباید وصف «ضرورت» را که اشیاء نسبت به علت تامّه خود دارند توسعه داده میان هر چیز و هر چیز سرایت داد چنانکه اغلب دانشمندان مادی به این اشتباه دچار شده و با اثبات جبر (ضرورت) در کلیه حوادث و افعال اختیاری و

نظر بگیرند.

و چون این مسأله علاوه بر جنبه نظری دارای جنبه عملی نیز هست- زیرا چنانکه می‌دانیم لازمه جبر، خارج شدن از زیر بار تکلیف و مسؤولیت و بی‌اثر دانستن تربیت و اخلاق و در نتیجه لاقیدی و تنبلی و انحطاط و بیچارگی است و کمتر فکری است که به اندازه فکر جبر زیانهای عملی و اخلاقی در برداشته باشد و بسا اشخاصی پیدا می‌شوند که برای آنکه فلسفه‌ای برای اعمال زشت خویش پیدا کنند به نظریه جبر متمسک می‌شوند- لهذا ما تفصیلا وارد این مبحث می‌شویم و سعی می‌کنیم با طرز بدیع و بی‌سابقه‌ای این مطلب را به خواننده محترم تحویل دهیم.

مجموع راههایی را که بشر در مسأله «جبر و اختیار» پیش گرفته می‌توان این طور خلاصه کرد:

صدور افعال انسان از انسان ضروری و جبری است و هیچ‌گونه اختیار و آزادی برای انسان در کار نیست و هیچ گونه تکلیف و مسؤولیتی هم برای انسان صحیح نیست.	جبریّون مطلق، کسانی که در هر دوره‌ای کم و بیش پیدا می‌شوند و مکتب مشخصی ندارند.
صدور افعال انسان از انسان جبری است و هیچ‌گونه اختیار و آزادی در کار نیست ولی در عین حال تکلیف و مسؤولیت صحیح است.	مادیین جدید
هیچ‌گونه ضرورت و وجوبی در کار جهان حکمفرما نیست و در نتیجه بر افعال انسان نیز ضرورتی حکمفرما نیست.	منکرین ضرورت علّی و معلولی مانند برخی از متکلمین و برخی از علمای فیزیک جدید

	غیر اختیاری، موضوع اختیار (نسبت «امکان») را از اساس و ریشه نفی کـرده و در نتیجه در چاله تناقضهای عجیبی افتاده‌اند و عجیب‌تر از همه اینکه قول بـه ثبـوت اختیار را مستلزم انکار علیت و معلولیت و قول به اتفاق دانسته و اعتقاد به جبـر را
علیت و معلولیت و همچنین ضرورت علّـی و معلـولی منحصـر بـه مـاده و مادیات است و غیـر مـاده مثـل نفـس انسان و ذات باری نسبت به آثار خـود فاعل است نه علت، و نسـبت معلـول به علت «ضرورت» است ولـی نسـبت فعل به فاعل «ضرورت» نیست.	برخی از متکلمین و برخی از اصولیین
هیچ گونه ضرورت و وجوب و جبری بر اعمال انسان حکومت نمی‌کند زیرا افعال انسان با اراده انجـام مـی‌یابـد و اراده از قـانون علیـت عمـومی آزاد است.	بعضی از روان شناسان
نظام هسـتی نظـام ضـروری اسـت و استثناپذیر هم نیست و در عین حـال انسان در افعال و آثار خود مختار و آزاد است و حد اعلای آزادی برای انسـان موجود است و این اختیار و آزادی با ضرورت نظام هستی منافات ندارد.	نظریه محققین حکمـای اسـلامی کـه مورد اعتماد این مقاله است.

چنانکه از جدول بندی معلوم است مخالفین نظریه ما مجموعا دو صف عمـده را تشکیل می‌دهند: یکی صف کسانی که به ضرورت علّی و معلولی اذعان دارند و قائـل به عدم اختیار انسان هستند و دیگری صف کسانی که به نوعی منکر ضرورت علّـی و معلولی در مورد افعال انسان هستند و قائل به اختیار می‌باشند. در حقیقت هر دو صف

مستلزم انکار صانع واجب و انکار اعجاز و جز اینها معرفی کرده‌اند. همه این پندارهای خام زاییده این است که این دانشمندان به «جبر» (نسبت میان معلول و علت تامّه) چسبیده و «اختیار» (نسبت میان معلول و علت غیر تامّه) را فراموش

یک عقیده مشترک دارند و آن این است که هر دو دسته یک نوع ملازمه‌ای بین قانون ضرورت علّی و معلولی و مجبور بودن انسان از یک طرف و بین عدم ضرورت علّی و معلولی و اختیار و آزادی انسان از طرف دیگر قائل هستند. منتها یک دسته ضرورت علّی و معلولی را پذیرفته و اختیار را نفی کرده‌اند و دسته دیگر اختیار را پذیرفته و ضرورت علّی و معلولی را در مورد افعال انسان نفی کرده‌اند.

نظریه ما درست نقطه مقابل نظریه مشترک این دو دسته است؛ یعنی ما هیچ ملازمه‌ای بین قانون ضرورت علّی و معلولی و مجبور بودن انسان قائل نیستیم و هیچ نوع ملازمه‌ای هم بین عدم ضرورت علّی و معلولی و اختیار انسان معتقد نیستیم، بلکه مدعی هستیم ضرورت علّی و معلولی در مورد انسان با در نظر گرفتن علل و مقدمات مخصوص افعال و حرکات انسان مؤید اختیار و آزادی انسان است و انکار ضرورت علّی و معلولی نسبت به افعال انسان موجب محدودیت و سلب اختیار و آزادی از انسان است.

اینجاست که مطلب یک قیافه تازه و بدیع و حیرت‌آوری به خود می‌گیرد و ما باید در اینجا به دو قسمت بپردازیم: یکی اینکه نفی ضرورت علّی و معلولی ملازم با آزادی و اختیار نیست بلکه منافی با آن است، و دیگر اینکه ضرورت علّی و معلولی افعال انسان منافی با اختیار نیست بلکه مؤیّد و مؤکّد آن است.

اینک قسمت اول:

فرضاً افعال انسان یا مبادی افعال انسان (مثلاً اراده) را دارای ضرورت علّی و معلولی ندانیم، یعنی برای این امور علت تامّه‌ای که نسبت آن علت تامّه و این امور «ضرورت» باشد قائل نشویم، ناچار باید پیدایش این امور و عدم پیدایش آنها را با «صدفه» توجیه کنیم (خواه آنکه اصلًا این امور را معلول علت و فعل فاعلی ندانیم و خواه آنکه برای این امور منشأ استنادی قائل بشویم ولی ترتب وجود و عدم این امور را بر وجود و عدم آن منشأ استناد غیر ضروری بدانیم، زیرا چنانکه در مقدمه این مقاله دیدیم نفی ضرورت علّی و معلولی ملازم با فرض صدفه و گزاف و اتفاق است) و در

نموده‌اند. می‌گویند: آنچه ما حس کرده‌ایم و تجربه‌های علمی و غیر علمی به ثبوت رسانیده این است که در جهان هستی هر پدیده و موجودی زاییده علتی است که با پیدایش وی پیدا شده و با از میان رفتن وی معلول نیز از میان می‌رود، پس وجود هر

این صورت انسان در هر حالتی و هر آنی و تحت هر شرایطی انتظار هر گونه حرکت و عملی از خود می‌تواند داشته باشد و در هر حالتی و هر آنی و تحت هر شرایطی از وقوع هیچ گونه عملی از خود نمی‌تواند مطمئن باشد، زیرا اگر بنا بشود ما برای افعال انسان علل تامّه‌ای که نسبت آن افعال با آن علل تامّه «ضرورت» باشد و وجود و عدم آن افعال صرفاً وابسته به وجود و عدم آن علل تامّه باشد قائل نشویم باید زمام آن فعل را صرفاً به دست تصادف بسپاریم و معتقد شویم خود انسان به هیچ نحو دخالتی در آن فعل نمی‌تواند داشته باشد. جای تردید نیست که این فرض ملازم با محدودیت و سلب قدرت و اختیار و آزادی انسان است و اساساً با این فرض، آزادی معنا ندارد بلکه در این فرض اساساً نمی‌توان این فعل را فعل انسان بالخصوص بلکه فعل هیچ فاعلی دانست.

پس کسانی که خواسته‌اند از راه انکار کلی قانون علیت عمومی یا انکار کلی قانون ضرورت علّی و معلولی یا از راه استثنای یکی از این دو قانون در مورد افعال انسان یا اراده و اختیار انسان از جبر فرار کنند و به اختیار برسند، راه بیهوده‌ای رفته‌اند. آری، پیمودن این راهها (به فرض صحت) موجب می‌شود که انسان را اجبار شده از طرف یک علت خارجی ندانیم ولی از طرف دیگر به صورت دیگری- یعنی به صورت صدفه و گزاف و اتفاق- آزادی و اختیار را از انسان سلب کرده‌ایم و محدودیت عجیبی برایش قائل شده‌ایم. اشتباه این صف دانشمندان هم همین جاست یعنی این دانشمندان همین قدر دیده‌اند که با فرض انکار ضرورت علّی و معلولی از چنگ اعتقاد به اجبار انسان در مقابل علل طبیعی یا مافوق الطبیعی رهایی می‌یابند اما توجه نکرده‌اند که فرضیه آنها موجب می‌شود که از راه دیگر از انسان سلب آزادی و اختیار بشود و زمام امور به دست تصادف کور و کر و بی‌حساب بیفتد.

اما قسمت دوم:

ضرورت افعال و حرکات انسان در نظام هستی منافی با اختیار و آزادی انسان نیست زیرا هر معلولی که ضرورت پیدا می‌کند به واسطه علت تامّه‌اش ضرورت پیدا

موجودی در جای خودش جبری و غیر قابل اجتناب می‌باشد و از این روی همه پدیده‌ها و حوادث جهان اعم از حوادث بیرون از انسان و حوادث مربوط به انسان مانند حوادث اجتماعی و حوادث و افعال فردی، پیروی قانون کلی طبیعی علت و معلول را نموده و محکوم جبر هستند.

می‌کند؛ افعال انسان نیز با پیدایش علل تامّه آنها ضرورت پیدا می‌کنند. علت تامّه فعل انسان مرکّب است از مجموع غرایز و تمایلات و عواطف و سوابق ذهنی و قوه عقل و سنجش و موازنه و مآل اندیشی و قدرت عزم و اراده؛ یعنی هر فعلی که از انسان صادر می‌شود باید مطلوبی را برای انسان دربر داشته باشد یعنی باید با یکی (لااقل) از تمایلات و غرایز انسان وفق بدهد. از این رو انجام هر فعلی را که انسان تصور می‌کند، اگر هیچ مطلوبی را در بر نداشته باشد و هیچیک از غرایز و تمایلات را ارضا نکند و به اصطلاح حکما نفس فایده‌اش را تصدیق و امضا نکند، امکان ندارد که قوای فعاله انسان به سوی آن عمل روانه شود. پس از آنکه توافق آن با بعضی از تمایلات محرز شد و فایده‌اش امضا شد جمیع سوابق و اطلاعات ذهنی انسان مداخله می‌کند و سپس قوه سنجش و مقایسه و موازنه و بالاخره قوه عاقله انسان جمیع جوانب را تا حد امکان در نظر می‌گیرد و مآل اندیشی می‌کند، اگر احیانا آن کار در عین موافقت و ارضای برخی از تمایلات از جنبه‌های دیگری مضارّی را در بر داشت مثل آنکه در عین لذت و خوشی حاضر، الم و ناخوشی را بالمآل همراه داشته باشد یا آنکه در عین موافقت با بعضی از غرایز دانی غرایز عالی‌تر را ناراضی سازد، در این صورت اراده در مقابل تمایل تحریک شده مقاومت می‌کند و آن را به عقب می‌راند و اگر از این لحاظها به موانعی بر نخورد و یا آنکه آن موانع در مقابل فوایدی که از فعل حاصل می‌شود کوچک‌تر باشد حالت عزم و اراده پیدا می‌شود و فعل صورت وقوع پیدا می‌کند؛ یعنی در یکی از این دو صورت، انسان پس از مقایسه و سنجش و موازنه فواید و مضار، جانب ترک را ترجیح می‌دهد و در صورت دیگر جانب فعل را، و در هر دو صورت آن چیزی که به فعل وجود می‌دهد و ضرورت می‌بخشد همانا ترجیح و انتخاب و اراده خود انسان است. پس درست است که هر فعلی از افعال انسان اگر محقق شد طبق ضرورت تحقق پیدا می‌کند و اگر ترک شد طبق ضرورت ترک می‌شود ولی آن علتی که به تحقق آن فعل یا ترک آن فعل ضرورت داده همانا اراده و اختیار و انتخاب خود

اگر بنا شود که انسان در افعال فردی یا اجتماعی خودش مختار بوده باشد باید قانون علیت و معلولیت از میان برود و در این صورت انسان را استثنائاً از کلیت قانون بیرون کشیده و در عالم خودش خداوندی قرار دهیم و هرگز انسان با این

انسان است نه چیز دیگر، و معنای این ضرورت در اینجا این است که افعال انسان به اختیار ضرورت پیدا می‌کند و این ضرورت منافی با اختیار نیست بلکه مؤید و مؤکد آن است.

اینکه می‌گوییم «برخی افعال انسان ضروریّ الوجود است و برخی ضروریّ العدم» نباید موجب اشتباه بشود و این تصور را پیش آورد که افعال انسان به هیچ نحو متصف به «امکان» نمی‌شود یعنی درباره هیچ فعلی از افعال نمی‌شود گفت که «ممکن است بشود و ممکن است نشود»، زیرا اینکه می‌گوییم «برخی شدنی است» یعنی با فرض تحقق جمیع شرایط و اجزاء علل، شدنی است و آن را که می‌گوییم «نشدنی است» یعنی با فرض عدم اجتماع شرایط و مقدمات، نشدنی است و گرنه هر فعلی در ذات خود ممکن است بشود و ممکن است نشود و همچنین هر فعلی با در نظر گرفتن بعضی از شرایط و مقدمات وجودی‌اش (نه همه آنها) باز ممکن است بشود و ممکن است نشود. مثلاً اگر فعل را صرفاً با ذات انسان در نظر بگیریم و اراده و علم و اختیار انسان در نظر نگیریم آن فعل ممکن است از انسان صادر بشود و ممکن است صادر نشود ولی اگر فعل را با انسانی در نظر بگیریم که علم و اراده و اختیار وی نیز به فعل تعلق گرفته البته در این صورت نسبت فعل به انسان، ضرورت است نه امکان.

برای اینکه معنای اختیاری بودن افعال انسان بهتر فهم شود بهتر این است که مقایسه‌ای بین طرز فعالیتهای انسانی و طرز فعالیتهای جمادی و نباتی و حیوانی واقع شود.

از مشخصات فعالیتهای جمادی این است که همواره بر «نهج واحد» است و محدود و یکنواخت است. هر جسم جامدی، از کوچک‌ترین ذره گرفته تا بزرگترین منظومه‌ها، هر خاصیتی که دارد آن را به نهج واحد و به طور یکنواخت انجام می‌دهد. جسم جامد به خودی خود قدرت انحراف از مسیری که پیش گرفته است ندارد مگر آنکه عوامل خارجی دخالت کند و مسیر آن را تغییر دهد یا آنکه آن عوامل خارجی در وضع داخلی آن جسم جامد تغییراتی ایجاد نماید که موجب اختلافی در اثر و خاصیت

فرض نمی‌تواند چیزی را پیش بینی نموده و از پی چیزی رفته و به کاری اقدام کرده و مقصدی را تعقیب نماید. پس اختیاری که انسان برای خود اثبات می‌کند هویّتی بیرون از ذهن نداشته و مفهومی است بی‌مصداق. آنچه در خارج مسلّم است

و طرز فعالیت آن جسم جامد گردد.

اما هنگامی که فعالیتهای نباتی را مطالعه می‌کنیم اختلافاتی بین نوع فعالیتهای نباتی و فعالیتهای جمادی ملاحظه می‌کنیم و از آن جمله اینکه آن محدودیت و یکنواختی و بر نهج واحد بودن به آن صورت که در جمادات مشهود است در نباتات نیست زیرا خاصیتی در نبات هست که در برخی موارد می‌تواند مجرای عمل خود را به منظور حفظ بقای خود تغییر دهد و حتی اگر عوامل محیط خارج نامساعد باشد تا حدی می‌تواند در وضع تجهیزات ساختمان داخلی خود، تغییرات متناسب با ادامه بقا در آن محیط ایجاد نماید. گیاهها دارای خاصیت «انطباق با محیط» هستند و این خاصیت مستلزم قدرت تغییر مسیر و مجرای عمل است. ریشه گیاه که در زیر زمین می‌دود اگر به نزدیک سنگی برسد به خودی خود، یعنی تحت تأثیر عوامل داخلی خود، مسیر خود را تغییر می‌دهد. بوته کدویی که به تدریج بزرگ می‌شود و بر روی زمین حرکت می‌کند همینکه به نزدیک دیواری برسد جهت سیر خود را عوض می‌کند و متوجه بالا می‌شود، و همین طور ... پس معلوم می‌شود آن یکنواختی و محدودیت عمل که در جماد هست در نبات نیست و فی الجمله میدان عملی برای نبات هست که برای جماد نیست. البته واضح است که نبات به واسطه پرتو ضعیفی از حیات که به وی رسیده قدرت تطبیق با محیط پیدا کرده و می‌تواند بر ماده بی‌جان سلطه به خرج دهد و آن را تابع خود کند و به منظور حفظ حیات و ادامه حیات تصرفات متناسبی در ماده نماید.

همینکه فعالیتهای حیوانی را مورد مطالعه قرار می‌دهیم می‌بینیم فعالیتهای مخصوص حیوانی یعنی فعالیتهای ارادی حیوان به هیچ نحو آن محدودیت و یکنواختی و بر نهج واحد بودن را ندارد. حیوان در حرکات ارادی خویش از قبیل آب آشامیدن و غذا خوردن و راه رفتن و غیره هیچ گونه محدودیتی ندارد زیرا از طرفی این حرکات و فعالیتها وابسته است به اراده حیوان نه چیز دیگر، و از طرف دیگر یکنواخت و بر نهج واحد نیست. حیوان قادر است در حالی که رو به نقطه‌ای حرکت

این است که هر چیزی علتی دارد که به واسطه وی جبرا به وجود می‌آید و اما اینکه ما در راه مقاصد خود فداکاری می‌نماییم یا به تربیت و امر و نهی دست می‌زنیم نه از راه این است که در اعمال خود مختاریم، بلکه افعال ما در وجود مقاصد ما ذی دخل

می‌کند آنا اراده کند و درست به جهت مخالف حرکت اوّلی خود حرکت کند؛ قادر است حرکت دورانی کند یعنی آنافآنا تغییر مسیر و جهت بدهد. از محدودیت و یکنواختی فعالیت جمادات به هیچ نحو در حیوان مشاهده نمی‌شود. اگر یک جسم جامد بخواهد حرکات مختلفی بکند (مانند یک دستگاه ماشین) حتما لازم است نیروهای خارجی او را اداره کند ولی حیوان صرفاً با استفاده از نیروی داخلی، یعنی نیروی احساس و اراده، هزار جور حرکت و اثر مختلف می‌تواند از خود نشان بدهد. یک کبوتر می‌تواند به میل خود پشت سر یکدیگر چندین معلّق بزند. بنابراین حیوان بیش از نبات قادر است مجرای عمل خود را تغییر دهد و میدان عمل وسیع‌تری برای حیوان باز است، و بدیهی است که به هر اندازه محدودیت عمل از بین برود و میدان وسیع‌تری پیدا شود آزادی بیشتری پیدا می‌شود. نسبت حیوان با حرکت به این سو و حرکت به آن سو متساوی است و هر دو طرف برایش امکان دارد و این اختیار حیوان یعنی میل و اراده حیوان است که از آزادی مسیر استفاده می‌کند و یک سو را انتخاب می‌کند.

یک قدم بالاتر، عالم فعالیت انسان را مورد مطالعه قرار می‌دهیم. در اینجا آزادی را به حد اعلی که ممکن است فرض شود مشاهده می‌کنیم. حیوان هر چند در حرکات مخصوص حیوانی خویش آزاد است و طبیعت مسیر معین و خط سیر معین برای حیوان معین نکرده است و میدان عمل وسیعی به حیوان داده است: حیوان با انواع مختلف حرکات نسبت متساوی دارد و فقط اراده و اختیار خود حیوان است که مسیر را تعیین و مشخص می‌کند، ولی یک چیز هست و آن اینکه اراده و اختیار حیوان محدود است به اطاعت از تمایلات و غرایز حیوان، و هر چه مورد تصویب و موافقت غرایز و تمایلات حیوان واقع شود اراده حیوان بی‌درنگ عملی می‌کند. اراده در وجود حیوان و انسان بیشتر شبیه است به قوه مجریه، و این قوه مجریه در وجود حیوان تابع فرمان بلا شرط و مستبدّانه غرایز و تمایلات است و در حقیقت، کشور وجود حیوان در عین استقلال و آزادی و خود مختاری، زمام اختیار این کشور در دست یک سلسله

هستند؛ ما اگر کار نکنیم به نتیجه کار نمی‌توانیم برسیم بر خلاف حوادث جهانی دیگر مانند کسوف و خسوف و حرکت زمین و جز آنها که افعال ما تأثیری در وجود آنها نداشته و فقط وابسته به علل و اسباب خود می‌باشند.

تمایلات و غرایز است و تحت هدایت و رهبری آن تمایلات و نیروی اجرای قوه مجریه است که مناسبات و روابط این کشور با خارج رعایت می‌شود و مبادلاتی صورت می‌گیرد و دستگاه وجود حیوان اداره می‌شود. در دستگاه وجود حیوان به صرف اینکه تصور مطلوبی که موافق با یکی از تمایلات است پدید آمد و موافقت وی با یکی از غرایز و تمایلات روشن شد، بی درنگ به حکم آن تمایل، نیروی اراده در صدد اجرا بر می‌آید و اجرا می‌کند مگر آنکه یک مانع خارجی پیدا شود و مانع اجرا گردد. پس حیوان در عین اینکه در حرکات خویش آزاد و مختار است و طبیعت به وی میدان داده و مسیر معینی را برای وی تعیین نکرده است و تعیین مسیر را به اراده خود حیوان واگذار کرده است، این تعیین ارادی و اختیاری و انتخابی حیوان همواره با اشاره غریزه صورت می‌گیرد و بیش از این حیوان آزادی ندارد.

ولی در انسان این محدودیت نیز از بین رفته است. انسان علاوه بر آنکه از لحاظ تنوع و تکامل غرایز و تمایلات غنی‌تر است از حیوان یعنی تمایلات درونی انسان منحصر به تمایل جلب غذا و آب و تمایل جنسی و چند تمایل محدود دیگر نیست بلکه چندین تمایل عالی بالاختصاص در انسان وجود دارد که در حیوان نیست از قبیل تمایلات زیبایی و تمایلات اخلاقی و تمایل حقیقت جویی، حکومت مستبدانه و بلا شرط غرایز نیز در انسان وجود ندارد زیرا یک اختلاف فاحش بین طرز فعالیت انسان و فعالیت حیوان موجود است که موجب شده حکومت مستبدانه و بلا شرط تمایلات و غرایز از بین برود و حکومت مشروط و مقرون به آزادی روی کار بیاید. این اختلاف فاحش روی این جهت است که نوع فعالیت حیوان «التذاذی» است و نوع فعالیت انسان «تدبیری».

در پاورقیهای جلد دوم این کتاب صفحه ۴۲۵ فرق بین فعالیت التذاذی و تدبیری را بیان کردیم و بر سبیل احتمال گفتیم که هر چند هنوز کنه فعالیتهای غریزی حیوان کشف نشده ولی با قرب احتمال حتی عجیب‌ترین اعمال دقیق غریزی حیوانات از قبیل اعمال مورچگان و زنبور عسل از نوع فعالیت التذاذی است نه

پاسخ

چنانکه از نمود این گفتگو و استدلال پیدا و روشن است اینان «جبر» را به معنی ضرورت و وجوب وجود گرفته‌اند و آنگاه «اختیار» را به معنی مقابل و نقیض وی

فعالیت تدبیری.

فعالیت تدبیری انسان به این نحو است که صرف مورد موافقت قرار گرفتن یک عملی با بعضی تمایلات، کافی نیست برای اینکه قوه اراده در صدد اجرا برآید و انسان را وادار به عمل کند، بلکه بعد از اینکه تصور مطلوبی که موافقت با یکی از تمایلات دارد پیش آمد انسان روی استعداد مخصوص خود به سنجش و مقایسه و مآل اندیشی می‌پردازد و سوابق ذهنی خود را دخالت می‌دهد و قوه پیش بینی خود را به کار می‌اندازد و در نتیجه جمیع لوازم و نتایج منطقی که ممکن است این عمل در بر داشته باشد تا حد امکان در نظر می‌گیرد و انواع و اقسام فواید و مضارّ متصوّره آن شئ را می‌سنجد، اگر فواید آن عمل بر مضارّش چربید آن را انتخاب و اختیار می‌کند و اگر مضارّ آن کار را بیشتر یافت- مثل آنکه در عین لذت و خوشی حاضر، الم و ناخوشی بیشتری را بالمآل همراه داشت یا آنکه در عین موافقت با غرایز دانی، برخی از غرایز عالی را ناراحت و متأثر سازد- در این صورت اراده در مقابل تمایل تحریک شده مقاومت می‌کند و آن را به عقب میراند. البته این نکته مورد تصدیق است که مقیاس مفید بودن و مضر بودن همانا موافقت و مخالفت با غرایز و تمایلات مختلف انسان است ولی هدایت غریزه در انسان عاجز است که خط مشی انسان را در حیات معین کند زیرا تحریک غریزه و هدایت غریزه همیشه آنی است یعنی غریزه همواره انسان یا حیوان را به سوی لذت حاضر و رفع الم حاضر رهبری می‌کند. خط مشی انسان در حیات باید به وسیله هدایت عقل و علم و قانون و تکلیف معین شود. با هدایت و راهنمایی عقل، انسان بر خلاف میل غریزه دوای تلخ می‌نوشد، از لذت و خوشی‌های آنی صرف نظر می‌کند، به خاطر نسیه زیاد و بادوام از نقد کم و بی‌دوام صرف نظر می‌کند، از منافع زیاد با کمال میل و رغبتی که دارد به خاطر فضیلت اخلاقی صرف نظر می‌کند، رنج خود و راحت یاران می‌طلبد، احیانا خود را از قید اطاعت

یعنی رفع ضرورت وجود استعمال کرده‌اند و البته پر روشن است که در این حال اگر فرض کنیم برای انسان اختیار (ارتفاع ضرورت علیت و معلولیت) ثابت است باید بگوییم وجوب و ضرورتی نیست؛ باید بگوییم انسان هیچگاه حادثه مترقّبی را و

غرایز دانی به کلی خلاص می‌کند و در زیر این چرخ کبود از هر چه رنگ تعلق پذیرد خود را آزاد می‌سازد.

در حکومت غریزه، محرکات غریزی، حیوان را به طرف عمل بر می‌انگیزد و بدون آنکه فرصتی به حیوان بدهد اراده او را منبعث و به عمل، صورت وقوع می‌بخشد؛ یعنی حکومت غریزه حکومت مستبدانه و بلا شرط برای جلب لذات و دفع آلام است.

اما در حکومت عقل هر چند محرکات غریزی، انسان را به طرف عمل بر می‌انگیزد ولی این فرصت و آزادی برای انسان باقی است که به تأمل و تفکر و سنجش و محاسبه بپردازد و حاصل جمع مصالح و مفاسدی را که این عمل از هر لحاظ در بر دارد در نظر بگیرد و سپس به ترجیح جانب فعل یا ترک بپردازد؛ یعنی در حکومت عقل استبداد محرکات غریزی از بین رفته و جای آن را حکومت اکثریت مصالح که مقرون به سنجش و موازنه و محاسبه است گرفته؛ انسان این آزادی کامل را در پرتو موهبت نیروی تعقل یافته است و همین موهبت است که وی را مستعد پذیرفتن و بهره‌مند شدن از تشریع و تکلیف و قانون و اخلاق نموده و به او توانایی داده است که بار امانتی را که آسمانها نتوانستند کشید به دوش بگیرد.

حکومت استبدادی غرایز در حیوان همیشه یک راه معین برای حیوان تعیین می‌کند و اراده حیوان، حیوان را در آن راه به عمل وا می‌دارد؛ ولی حکومت عقل در انسان او را در سر دوراهی‌ها نگاه می‌دارد و ابتدا در وی ایجاد تردید می‌کند و تا ترجیح یک راه به تصویب نرسد اجازه حرکت نمی‌دهد.

شک و تردید پیدا کردن در انجام کاری از مختصات انسان است و انسان این اختصاص را از ناحیه طرز حکومت مشروطه عقل بازیافته است.

انسان می‌تواند دارای «شخصیت اخلاقی» بشود. انسان شخصیت اخلاقی خود را مدیون این جهت است که توانایی دارد در برابر محرکات غریزی حیوانی مقاومت نشان بدهد و آنها را به عقب براند. این توانایی از آنجا پیدا می‌شود که از یک طرف در

هرگز آینده‌ای را نمی‌تواند پیش بینی نماید.
و چون زیر بار این محالات نمی‌توان رفت باید گفت انسان مجبور است و اینکه افعال خود را «اختیاری» (بی ضرورت و بی‌علت) یا خود را در اراده خود

پرتو غرایز عالیه می‌تواند هدفهای عالی معنوی از قبیل خیر اخلاقی و کمال علمی و قرب به ذات حق را در نظر بگیرد و از طرف دیگر در پرتو قوه تعقل می‌تواند اهمیت یک هدف و موجبات و موانع رسیدن آن را به طور منطقی تحت محاسبه درآورد.

□

از مجموع آنچه تاکنون گفته شد معلوم شد که اولًا افعال صادره از انسان مانند هر ممکن‌الوجود دیگری در ذات خود به طوری است که ممکن است بشود و ممکن است نشود و در پرتو علل و مقدمات معینی است که ضرورت و وجوب پیدا می‌کند و ثانیاً فعالیتهای انسان و حیوان با فعالیتهای جمادی از قبیل سوختن آتش و جذب جاذبه و مغناطیس و غیره فرق دارد و آن فرق این است که برای فعالیتهای جمادی فقط یک راه در طبیعت تعیین شده و امکان انحراف از آن راه به جمادات داده نشده و از این رو فعالیتهای جمادی محدود و یکنواخت است ولی این محدودیت و یکنواختی از فعالیتهای حیوانی برداشته شده و میدان عملی به آنها داده شده و تعیین راه به اراده و انتخاب خود حیوان واگذار شده است و ثالثاً انسان در کیفیت اختیار و انتخاب با حیوان فرق می‌کند و آن اینکه حیوان فقط تحت تأثیر غریزه راهی را که تعیین آن به اراده و اختیار خود حیوان واگذار شده است تعیین و اختیار می‌کند و در مقابل حکومت غریزه آزادی ندارد ولی انسان به عللی در مقابل تحریکات غریزی اجبار ندارد و آزاد است که اثر تحریک غریزه را تحت محاسبه درآورد و احیاناً در مقابل آن مقاومت کند و آن را به عقب براند.

اکنون چند مطلب است که باید ذیلا بیان شود:

۱. مقدمات افعال اختیاری چیست؟

۲. آیا این مقدمات، اختیاری است یا غیر اختیاری؟

۳. جبر و تفویض از جنبه کلامی.

«آزاد» فکر می‌کند اندیشه و پنداری است که با خارج وفق نمی‌دهد.
این است خلاصه نظر این دانشمندان و اگر این بیان با رجوع به اصل این بحث در فلسفه با ترازوی درست و منطق صحیح سنجیده شود روشن خواهد شد که مغالطه‌ای است مرکّب از مغالطه‌های چندی از چند بحث مختلف و جداگانه [که] نه تنها تنها و نه مجموعا این نتیجه افسون آمیز را نمی‌دهند. فلاسفه نیز چنین تهمتی را

---

۴. جبر و اختیار و وجدان.
۵. جبر و اختیار و اخلاق.
۶. «امر بین امرین» از نظر فلسفی و کلامی و اخلاقی.
۷. بحثی با ماديين.

مقدمات افعال اختیاری

در هر فعل اختیاری قدر مسلّم این است که دو مقدمه ادراکی و یک مقدمه انفعالی و یک مقدمه فعلی وجود دارد. دو مقدمه ادراکی عبارت است از ادراک فعل و ادراک فایده فعل. ادراک فعل عبارت است از تصور فعل و ادراک فایده فعل عبارت است از تصدیق موافقت اثر نهایی فعل با تمایلات حیاتی فاعل. مقدمه انفعالی عبارت است از هیجان شوقی یا خوفی درونی نسبت به اثر نهایی فعل، و مقدمه فعلی عبارت است از عزم و اراده که آخرین مقدمات فعل اختیاری است و منجر به صدور فعل خارجی است. البته در انسان بالخصوص یک مقدمه و مرحله دیگر قبل از مرحله عزم و اراده است که همان مقدمه موجب امتیاز مخصوص انسان از حیوانات است. آن مرحله عبارت است از مرحله سنجش و مقایسه و محاسبه و تأمل.

برخی از متکلمین قائل به یک مرحله علاوه‌ای شده‌اند و مدعی شده‌اند که علاوه بر مراحل گذشته یک مرحله دیگر وجود دارد و آن عبارت است از تهاجم و حمله نفس به سوی عمل. نام این مرحله را گاهی «طلب» و گاهی «اختیار» گذاشته‌اند. ولی این فرضیه مبتنی بر ملاحظات علمی فنی نیست بلکه صرفاً منظور فرض کنندگان این فرض فرار از شبهه جبر (به زعم خودشان) بوده و از این رو ارزش علمی ندارد که قابل بحث و انتقاد باشد. طلب کردن یا اختیار کردن، چیزی سوای اراده کردن نیست.

که این دانشمندان به ایشان نسبت داده‌اند نمی‌پذیرند.

اساساً سخن و کنجکاوی فلاسفه در دو جا و در دو مسأله است:

۱. اینکه آیا اشیائی که در عالم موجود می‌شود با وجوب وجود (ضرورت به

آیا این مقدمات اختیاری است یا غیر اختیاری؟

ما بعد از آنکه معنای آزادی و اختیار انسان را در افعال خویش فهمیدیم به خوبی می‌فهمیم که مقدمات و علل افعال اختیاری، اختیاری نیست و شرط اختیاری بودن فعلی این نیست که مقدمات آن فعل اختیاری باشد یعنی این طور نیست که مثلاً انسان قبل از آنکه فعل را تصور کند یا فایده‌اش را تصدیق کند یا نسبت به آن شوق پیدا کند یا در اطراف آن تفکر و محاسبه نماید یا نسبت به آن اراده کند اولًا تصور کند تصور خودش را و بعد فایده این تصور را تصدیق کند و بعد نسبت به آن شوق پیدا کند و بعد در اطراف آن حساب کند و بعد اراده کند و آنگاه تصور نماید، و همچنین در مورد سایر مقدمات فعل اختیاری از تصدیق به فایده و شوق و تأمل و اراده، زیرا اولًا تصور و تصدیق و شوق و تأمل و اراده جزء افعال عضلانی نیست که پیدایش و عدم پیدایش آنها منوط به اراده و سایر مقدمات باشد و ثانیاً اگر ما فرض کنیم همواره مقدمات فعل اختیاری نیز با مقدمات اختیاری حاصل می‌شود متسلسل خواهد شد و تا بی‌نهایت پیش خواهد رفت و این خود امری محال و ممتنع است. بعلاوه ما وجداناً حس می‌کنیم که نسبت به انتخاب و اختیار خود فعل آزادیم نه نسبت به مقدمات فعل و مقدمات آن تا بی‌نهایت.

انسان همواره نسبت به هر حرکت خارجی و هر فعل عضلانی، آزاد و مختار است که بکند یا نکند، یعنی اگر اراده کند بکند می‌کند و اگر اراده [کند] نکند نمی‌کند، ولی نسبت به افعال نفسانی خویش این گونه آزادی ندارد که همواره اگر بخواهد و اراده کند که تصور کند می‌کند و اگر نه نه، و اگر بخواهد و اراده کند که تصدیق کند می‌کند و اگر نه نه، و اگر بخواهد و اراده کند که شوق و هیجان پیدا کند می‌کند و اگر نه نه، و اگر بخواهد و اراده کند که فکر و تأمل و محاسبه کند می‌کند و اگر نه نه، و اگر بخواهد و اراده کند که اراده کند می‌کند و اگر نه نه.

این نکته محتاج به توضیح است که مقصود ما از اینکه می‌گوییم «افعال نفسانی

اصطلاح فلسفه) که از ناحیه علت کسب کرده باشند موجود می‌شوند یا نه؟ پاسخ فلاسفه در این مسأله مثبت است به شهادت اقوال و آثاری که از سه هزار سال پیش

اختیاری نیست» این نیست که هیچیک از افعال انسانی به هیچ نحو تحت قدرت و اختیار و اراده انسان در نمی‌آید و نسبت این امور به انسان از قبیل نسبت حرکات کواکب آسمانی نسبت به انسان است؛ بلکه مقصود این است که امور نفسانی از قبیل حرکات و افعال خارجی انسان نیست. افعال و حرکات خارجی دارای دو خاصیت هستند: یکی اینکه هر فعل خارجی همواره مسبوق به مقدمات اختیاری است ولی امور نفسانی این طور نیست یعنی هر یک از مقدمات نفسانی همواره مسبوق به مقدمات اختیاری نیست و اگر همواره مقدمات نفسانی مسبوق به مقدمات نفسانی دیگر باشد مستلزم تسلسل است و البته لازمه این برهان این نیست که امور نفسانی به هیچ نحو تحت اراده و اختیار در نمی‌آید زیرا لازمه این برهان، نفی ایجاب کلی است نه اثبات سلب کلی، یعنی لازمه این برهان این است که «هر امر نفسانی اختیاری نیست» نه اینکه «هیچ امر نفسانی اختیاری نیست». لازمه این برهان این است که هر اراده‌ای مسبوق به اراده نیست نه اینکه هیچ اراده‌ای مسبوق به اراده نیست. برخی از دانشمندان به این برهان تسلسل در کلمات حکما برخورده‌اند و آن را دلیل بر نفی اختیاریّت امور نفسانی به طور کلی گرفته‌اند غافل از آنکه این برهان، نفی ایجاب کلی می‌کند نه ایجاب نفی کلی، و بعلاوه اگر به هیچ وجه امور نفسانی اختیاری نباشد لازم می‌آید که تعلیمات اخلاقی راجع به تقویت اراده و تقویت نیروی تعقل و ایجاد ملکه تقوا و شجاعت و غیره لغو و بی‌ثمر باشد و حال آنکه ما بالضروره اختیاری بودن این موضوع را احساس می‌کنیم و این البته اشتباه بزرگی است که برخی از علما دچار شده‌اند.

خاصیت دوم افعال و حرکات خارجی این است که بلا واسطه تحت نفوذ اراده انسان است. مثلاً این قلم را که من در دست گرفته‌ام و با آن می‌نویسم، نوشتن و ننوشتن من به هیچ چیز دیگر جز اراده من بستگی ندارد. ولی امور نفسانی من این گونه نیست یعنی اگر من بخواهم که اراده غیر اخلاقی از من سر نزند و دارای ملکه تقوا باشم یا آنکه بخواهم جبن یا بخل یا حسادت را از خود دور کنم، به صرف اراده آنی نمی‌توانم این مقاصد را انجام دهم ولی با انجام مقدماتی که بلا واسطه در اختیار من

تاکنون از آنان در دست است و هرگز حل مسأله را موکول به پیدایش این افکار التقاطی مادیین نکرده‌اند و پاسخ دانشمندان قائل به «اتفاق» منفی است و اینان عده‌ای از مادیین هستند که برای مجموع عالم، علت قائل نیستند.

است می‌توانم به تدریج در روحیات خودم تغییراتی مطابق میل و اراده خودم ایجاد کنم و در نتیجه اراده خودم را تقویت کنم و آن را نسبت به بعضی امور کنترل کنم. آری، تنها در مورد تعقل و محاسبه و سنجش می‌توان گفت که بلاواسطه در اختیار من است.

در مورد آزادی و اختیار انسان شبهه معروفی هست و آن اینکه بنا بر مقدمات بالا مقدمات افعال اختیاری غیر اختیاری است و هر چیزی که مقدمات وی غیر اختیاری است خودش نیز غیر اختیاری است و چگونه ما می‌توانیم فعل را اختیاری بدانیم و حال آنکه بالاخره مقدمات این فعل منتهی می‌شود به امور غیر اختیاری؟

پاسخ این شبهه این است که کبرای این قیاس که می‌گوید: «هر چیزی که مقدماتش غیر اختیاری است خودش غیر اختیاری است» غلط است زیرا اولًا ما بالوجدان والعیان در خود احساس می‌کنیم که نسبت به انتخاب و عدم انتخاب فعل آزادی داریم و هیچ قوه خارجی ما را اجبار نمی‌کند و اینکه گفته می‌شود «حوادث جهان متصل و متسلسل و مرتبط است و مانند زنجیر پیوسته‌ای از علل و معلولات است و افعال ما نیز جزء این زنجیر است و در این صورت ما چه اختیاری می‌توانیم در این زنجیر پیوسته داشته باشیم؟» پاسخش این است که اراده و اختیار ما و سنجش ما نیز یکی از حلقات این زنجیر پیوسته است و ما خود یکی از عوامل مؤثر این جهان هستیم که از خارج متأثر می‌شویم و به نوبه خود در غیر خود تأثیر می‌کنیم و ما را و اراده و اختیار ما را در خارج از این زنجیر پیوسته نیافریده‌اند که نتوانیم در این زنجیر ذی اثر باشیم و ثانیاً اگر ما نظریه فوق را که هم برهان و هم وجدان آن را تأیید می‌کند و مبتنی بر اصل ضرورت علّی و معلولی است نپذیریم باید قائل شویم که افعال انسان عاری از ضرورت علّی و معلولی است و در این صورت یا این است که صدور فعل را با صدفه توجیه می‌کنیم و علیت را انکار می‌کنیم و یا این است که علیت را می‌پذیریم و ضرورت علّی و معلولی را انکار می‌کنیم. بنا بر انکار علیت و قول به صدفه- همچنانکه قبلًا گذشت- به کلی رابطه ما با فعل قطع می‌شود و آزادی از ما گرفته می‌شود و زمام فعل به دست تصادف کور و کر و بی‌حساب می‌افتد و بنا بر انکار

۲. آیا در مورد افعال انسان، «جبر» باید قائل شد یا «تفویض» یا «امر بین امرین»؟ و به عبارت دیگر آیا افعال انسان صد در صد تحت تأثیر علتی خارج از

ضرورت علّی و معلولی نیز چون این انکار مستلزم انکار علیت و تسلیم صدفه شدن است باز همان نتیجه را می‌دهد. در اینجا یک فرض دیگر باقی می‌ماند و آن اینکه ما چنین فرض کنیم که جمیع مقدمات افعال اختیاری، اختیاری است و مقدمات این مقدمات نیز اختیاری است و همین طور مقدمات این مقدمات تا بی‌نهایت؛ یعنی تمام این امور با اراده و اختیار صورت می‌گیرد و هر اراده و اختیاری نیز با اراده و اختیار دیگر و همین طور ... این فرض نیز اگر مخلّ به اختیار و آزادی انسان نباشد مؤید آن نیست زیرا روی این فرض هر اراده‌ای معلول اراده‌ای است و آن اراده نیز معلول اراده دیگر و همین طور ... بنابراین هیچگاه این فعل با شخصیت من ارتباط پیدا نمی‌کند و رابطه‌اش با من به کلی قطع می‌شود زیرا هر اراده‌ای مستند به اراده دیگری است و هیچ اراده‌ای از ذات من و شخصیت من سرچشمه نمی‌گیرد و درست مثل این است که اشخاص دیگری از خارج روی فعل من تصمیم بگیرند.

این است که ما می‌گوییم یگانه فرضی که اختیار و آزادی انسان را تصحیح می‌کند نظریه‌ای است که مبتنی بر قبول قانون ضرورت علّی و معلولی است و اما سایر نظریه‌ها علاوه بر آنکه مبتنی بر محالاتی از قبیل صدفه و تسلسل علل است مخالف آزادی و اختیاری است که مقصود طرفداران این نظریه‌هاست و هر کسی هم وجداناً آن را حس می‌کند. علیهذا کسانی که نظریه ما در باب «اختیار» آنها را قانع نمی‌کند هیچ نظریه دیگر نباید آنها را قانع کند.

بعلاوه تنها با این نظریه است که تأثیر و فایده تربیت و تعلیم اخلاقی قابل توجیه است. فایده و اثر تربیت و اخلاق امری است غیر قابل انکار و حال آنکه طبق نظریه‌های تصادفی و همچنین طبق فرض تسلسل علل و همچنین طبق نظریه جبری که افعال انسان را صد در صد تحت تأثیر عوامل خارجی می‌داند، تربیت و اخلاق قابل توجیه نیست. مطابق این نظریه اثر تربیت و اخلاق، تکوین یک سلسله سجایای اخلاقی است و اثر این سجایای اخلاقی این است که اراده را نیرومند می‌سازد و قدرت اراده را برای مقاومت در مقابل تحریکات تمایلات منحط زیاد می‌کند یعنی رابطه علّی و معلولی بین تربیت و سجایای اخلاقی و بین سجایای اخلاقی و قدرت

انسان بوده و اراده انسان هیچ گونه تأثیری در فعل نـدارد و انسـان مجبـور اسـت (این است معنی «جبر» در اینجا نه ضرورت وجود که علت داده باشد و گرنه دو

اراده و بین قدرت اراده و عقب راندن میلهای منبعث از شهوات برقرار است و اگر بنـا بشود رابطه علّی و معلولی در کار نباشد (طبق نظریه‌های تصادفی) یا آنکه رابطه علّی و معلولی در کار باشد و اراده انسان صد در صد تابع تحریکات غریزی یا عوامل خارجی باشد یا آنکه اراده انسان تابع اراده دیگر و آن اراده نیز تابع اراده دیگر باشد تا بی‌نهایت، موضوع تربیت و اخلاق به کلی منتفی می‌شود.

جبر و تفویض از جنبه کلامی

متکلمین در مباحث الهیات آنجا که از عموم و شمول اراده ذات باری نسـبت بـه همه حوادث جهان سخن می‌گویند این مبحث را پـیش مـی‌آورنـد کـه آیـا اراده ذات باری شامل جمیع حوادث کائنه و از آن جمله افعال صادره از انسان هسـت یـا شـامل نیست؟ متکلمین در اینجا دو دسته شده‌اند: «اشاعره» معتقدند که اراده ذات حق شـامل جمیع حوادث است و هر حادثه‌ای که فرض شود مستقیماً صادر از ذات بـاری اسـت و هیچ چیز دیگر در وجود این حادثه دخیل نیست. اگر می‌بینید که آتـش مـی‌سـوزاند واقعا آتش نمی‌سوزاند بلکه اراده حق است که پشت سر اینکـه بعضـی از اجسـام بـه آتش نزدیک می‌شـوند سـوزاندن را خلـق مـی‌کنـد و اگـر مـی‌بینیـد کـه فـلان زهـر، خورنده‌اش را می‌کشد و فلان تریاق دفع سم می‌کند، نه زهر تـأثیری در کشـتن و نـه تریاق تأثیری در بهبود یافتن دارد، بلکه اراده خداوند است که بعـد از خـوردن زهـر، خورنده را می‌کشد و بعد از استعمال تریاق، بهبودی و شفا می‌دهد. اساسـاً اسـباب و مسبّبات به معنای واقعی معنا ندارد و این عادت حق است که جـاری شـده بـر اینکـه آنچه را ما «مسبّبات» مـی‌پنـداریم پشـت سـر آن چیزهـایی کـه اسمشـان را «اسـباب» گذاشته‌ایم ایجاد کند. بنائا علیهذا هیچ گونه رابطه علّی و معلولی و شرط و مشـروطی و سببیت و مسببیت بین حـوادث جهـان موجـود نیسـت و تمـام حـوادث مسـتقیماً و بلاواسطه مربوط است به اراده ذات باری. افعال انسانها نیز که جزء حوادث این جهـان است همین حکم را دارد یعنی خود انسان هیچ دخالتی ندارد و آن فعل مستقیماً ناشی از

قول دیگر روی اساس نفی این ضرورت مبنی نیست) و یا افعال انسان صد در صد در تحت تأثیر اراده بوده و هیچ گونه استنادی به فاعل دیگر و علتی دیگر ندارد و انسان در افعال خود از قید علت خارج

اراده حق است. اشاعره را روی این نظر «جبری» می‌گویند.

دسته دیگر از متکلمین «معتزله» هستند. عقیده این دسته درست نقطه مقابل عقیده اشاعره است. به عقیده معتزله اراده خداوند دخالتی در حوادث این جهان ندارد. دخالت اراده خداوند صرفاً همین قدر است که ابتدا این جهان را تکوین کرده است. جهان بعد از آنکه با اراده ذات باری تکوین یافت به حسب طبع خود گردش و جریانی دارد و حوادثی که به تدریج پدید می‌آید مقتضای طبع خود جهان است عیناً مانند کارخانه‌ای که به وسیله یک نفر مهندس تأسیس می‌شود. دخالت آن مهندس فقط در به کار انداختن ابتدائی آن کارخانه است ولی بعد از آنکه کارخانه تأسیس و ایجاد شد به حسب طبع خود کار می‌کند و اراده مهندس در جریان و ادامه کار این کارخانه دخالت ندارد. بنابراین جهان پس از آنکه از طرف ذات باری خلقت یافت و تأسیس شد به خود واگذاشته و «تفویض» شده. انسان نیز یکی از موجودات این جهان است و به خود واگذاشته و تفویض شده، افعال وی کاملًا از دخالت اراده ذات باری آزاد است. این نظریه را از این جهت «نظریه تفویضی» می‌گویند.

در مقابل این دو نظریه نظر سومی ابراز شده و هر دو نظریه بالا را تخطئه و تکذیب کرده است. آن نظر این است که «نه جبر است و نه تفویض، بلکه امری است بین امرین» یعنی نه این است که افعال انسان یا سایر حوادث جهان مستقیماً و بلاواسطه ناشی از اراده ذات باری باشد و رابطه سببی و مسببی بین اشیاء منقطع باشد، و نه این است که جهان و انسان به خود واگذاشته شده است، بلکه در حوادث جهان و انسان، هم علل و اسباب نزدیک دخالت دارند و هم اراده ذات باری که «علة‌العلل» است.

این نظر اولین بار از طرف پیشوایان دین ابراز شده و بعداً که محققین حکمای الهی با موازین دقیق عقلی منطقی در این مسأله فلسفی غور کردند حکم عقل را نیز با این نظر که از منبع وحی سرچشمه می‌گیرد موافق یافتند. تفصیل این مطلب را از مقاله ۱۴ باید جستجو کرد.

از خود آزاد می‌باشد (این است معنی «تفویض» نه اینکه اختیار به معنی نفی ضرورت بوده باشد) و یا اینکه افعال انسان هم استناد به اراده وی و هم استناد به

شبهه جبر از راه علم ذات باری نیز از طرف عده‌ای تقویت شده به این بیان که علم ذات باری عام و شامل همه چیز است و اگر مثلًا عاصی گناه می‌کند در علم حق معلوم است که گناه می‌کند و بنابراین امکان گناه نکردن از وی سلب می‌شود زیرا اگر گناه نکند مستلزم این است که علم خداوند جهل شود. این شبهه نیز یک مغالطه‌ای بیش نیست. این مغلطه‌ها همه از آنجا ناشی می‌شود که علم ذات باری و تقدیر ذات باری را نسبت به حوادث جهان از سنخ علم انسان و تقدیر انسان در افعال خویش قیاس گرفته‌اند. در مقاله ۱۴ مفصلا در این باره بحث خواهد شد. در پاسخ این شبهه کودکانه در اینجا همین قدر کافی است که بر طریق اهل جدل، نقض کرده و بگوییم در علم حق ثابت است که انسان مختار و آزاد است و اگر انسان مسلوب الاختیار باشد موجب می‌شود که علم خداوند جهل شود.

«جبر و اختیار» و وجدان

نظریه جبر غالبا از طرف کسانی ابراز می‌شود که می‌خواهند خود را به این وسیله از زیر بار تکلیف و قانون و اخلاق آزاد سازند و هر کاری که مرتکب می‌شوند، برای انکار، به خیال خود عذر موجهی بتراشند، گاهی بگویند خدا خواسته که چنین بشود و در مقابل خواسته خدا چه می‌توان کرد؟! و گاهی بگویند شرایط محیط ایجاب می‌کند و جلو «جبر تاریخ» را نمی‌توان گرفت.

البته توجیه و تفسیر فلسفی مسأله «جبر و اختیار» با توجه به جمیع جوانب و اطراف آن از غامض‌ترین مسائل است و کمتر دانشمندی توفیق حاصل کرده که به درستی از عهده حل آن برآید، ولی ادراک اجمالی اینکه «انسان در اعمال خویش آزاد است و در مقابل هیچ عامل طبیعی یا مافوق الطبیعی مسلوب الاختیار نیست» امری است بدیهی و وجدانی زیرا مربوط به طرز انجام یافتن اعمال وجدانی ذهنی خود انسان است. هر کسی وجدانا حس می‌کند که نه طبق ادعای اشاعره ذات باری او را مسلوب الاختیار کرده است و نه طبق ادعای مادیین شرایط مادی محیط می‌تواند او را

علتی دیگر فوق انسان دارد ولی در طول همدیگر نه در عرض همدیگر، یعنی علتی فوق انسان فعل انسان را از راه اراده انسان اراده می‌کند و انسان فعل را به واسطه

مانند برگ کاهی بر روی یک سیل خروشان، بی اختیار از این سو به آن سو ببرد.

انسان وجداناً احساس می‌کند که در هر حالتی و تحت هر شرایطی در انتخاب فعل یا ترک آزاد است. انسان بالوجدان احساس می‌کند که قدرت مقاومت در مقابل عوامل مادی به خاطر حفظ فضیلت اخلاقی و غیره در وی موجود است. انسان وجدانا احساس می‌کند که استعداد پذیرفتن تکلیف و قانون و مسؤولیت را دارد و از این لحاظ با جمادات و نباتات و حیوانات فرق دارد و همان طوری که در متن بیان شده: «اگر انسان خود را فطرتاً مختار نمی‌دانست هیچگاه با فکر و تروّی، فعلی را انجام نمی‌داد و یا ترک نمی‌کرد و هرگز اجتماعی را که دارای شؤون مختلفه امر و نهی و پاداش و تربیت و سایر توابع است بر پا نمی‌کرد». انکار این مطلب انکار یک امر بدیهی و وجدانی است و یک نوع سفسطه به شمار می‌رود.

مولوی می‌گوید:

در خرد جبر از قدر رسواتر است   زانکه جبری حس خود را منکر است
منکر حس نیست آن مرد قدر   فعل حق حسی نباشد ای پسر
درک وجدانی به جای حس بود   هر دو در یک جدول ای عم می‌رود
اینکه گویی این کنم یا آن کنم   این دلیل اختیار است ای صنم

مقصود مولوی از «مذهب قدر» در اینجا «مذهب تفویض» است که قبلًا شرح دادیم. بعضی در اصطلاحات خود به مذهب تفویض، «قدر» می‌گویند و بعضی به مذهب جبر، و این خود یک علت تاریخی دارد.

این گونه سفسطه‌ها و انکار بدیهی‌ها به طور کلی دو علت عمده دارد: به هم خوردن تعادل فکری، اغراض فاسد اجتماعی. برخی در اثر ضعف نیروی تعقل و برخورد با استدلالهای پر پیچ و خم، تعادل فکر خود را از دست داده و علی رغم وجدان فطری خود اظهار نظر می‌کنند و برخی دیگر اغراض فاسد اجتماعی محرک آنها واقع شده که برای آنکه خود برای خود عذری بتراشند متوسل به سفسطه می‌شوند.

راه معالجه دسته اول تمرین و ممارست منطق و استدلال و تقویت قوه تعقل آن

اراده، اختیار و انتخاب کرده و با موافقت بقیه اجزاء علل مادی و صوری و شرایط زمانی و مکانی ایجاد می‌نماید و علت فوق انسان برای ایجاد فعل انسانی، اراده

است ولی برای دسته دوم این راه را نباید پیشنهاد کرد.

ابن سینا در شفا در مورد دسته دوم می‌گوید:

«آخرین پاسخ شفابخشی که باید به آنها داده شود این است که از طریق عمل وارد شوند و در گفتار، همان منطق خود او را پیش بگیرند، مثلاً او را بزنند و بگویند زدن و نزدن هر دو یکی است، یا در آتش بیندازند و بگویند آتش و غیر آتش یکی است؛ در این وقت است که فطرت واقع بینی وی او را به سخن می‌آورد و به حقیقت اعتراف خواهد کرد.»

مولوی این مطلب را در مورد «جبری» که خود را علی رغم وجدان و فطرت خود مسلوب الاختیار فرض می‌کند به نظم آورده است:

آن یکی بر رفت بالای درخت — می‌فشاند آن میوه را دزدانه سخت
صاحب باغ آمد و گفت ای دنی — از خدا شرمیت کو، چه می‌کنی
گفت از باغ خدا بنده خدا — می‌خورد خرما که حق کردش عطا
پس ببستش سخت آن دم بر درخت — می‌زدش بر پشت و پهلو چوب، سخت
گفت آخر از خدا شرمی بدار — می‌کشی این بی‌گنه را زار زار
گفت کز چوب خدا این بنده‌اش — می‌زند بر پشت دیگر بنده خوش
چوب حق و پشت و پهلو آن او — من غلام و آلت فرمان او
گفت توبه کردم از جبر ای عیار — اختیار است اختیار است اختیار

«جبر و اختیار» و اخلاق

مسأله جبر و اختیار از نظر تربیت و اخلاق از جنبه خاصی مورد مطالعه قرار می‌گیرد و آن اینکه آیا سجایا و ملکات روحی انسان قابل تغییر و تبدیل هست یا نیست؟ تمام سیستمهای اخلاقی با همه اختلافاتی که از لحاظ هدف و وسیله با یکدیگر دارند یک مطلب را به عنوان اصل مسلّم پذیرفته‌اند و آن اینکه سجایا و ملکات

انتخاب کننده فعل را در انسان ایجاد می‌کند، پس انسان فعل را با اراده انتخاب می‌کند ولی در اراده تحت تأثیر علتی خارج از خودش است (و این است معنی «امر

روحی انسان قابل تغییر است و ممکن است «عادت» جای «طبیعت» را بگیرد. علمای اخلاق می‌گویند «تربیت عبارت است از فن تشکیل عادت، و عادت برای بشر طبیعت ثانیه می‌شود». معنای این جمله این است که ساختمان روحی انسان قابل انعطاف است و هر حالت جدیدی که به وی بدهند و مدتی ادامه بدهند آن حالت جدید صفت راسخه می‌شود. در مقابل این نظریه، نظریه کسانی است که به سرشت و طینت‌های غیر قابل تغییر قائلند و اثر اخلاق و تربیت را در مزاج آن کس که سرشت نیک ندارد صفر می‌دانند و معتقدند که «تربیت نااهل را چون گردکان بر گنبد است». به عقیده این دسته امزجه روحی بشر عیناً مانند طبایع مخصوص نباتات و جمادات و حیوانات است و همان طوری که هرگز شاخ بید بر ندهد و نی بور یا شکر ندهد و زمین شوره سنبل برنیاورد و آهن بد شمشیر نیک نشود، آدم بدسرشت و زشت طینت و بدگوهر نیز پاک نهاد و پاکیزه نفس نشود و مصدر اعمال نیک نگردد و آن کس که سرشت او را بد آفریدند تغییر سرشت نخواهد داد.

گلیم بخت کسی را که بافتند سیاه — به آب زمزم و کوثر سفید نتوان کرد

مولوی از زبان منکرین انبیاء که منکر تأثیر تربیت و ارشاد بودند می‌گوید:

قوم گفتند ای نصوحان بس بود — آنچه گفتید ار در این ده کس بود
نقش ما این کرد این تصویرگر — این نخواهد شد به گفت و گو دگر
سنگ را صد سال گویی لعل شو — کهنه را صد بار گویی باش نو
خاک را گویی صفات آب گیر — آب را گویی عسل شو یا که شیر
نار را گویی که نور محض شو — پشّه را گویی که سوی باد رو
قلب را گویی که زرّ پاک شو — یا که اکسیری شو و چالاک شو
هیچ از آن اوصاف دیگرگون شوند؟ — آب کی گردد عسل ای ارجمند؟

آنگاه از زبان انبیاء به آنها جواب می‌دهد:

انبیا گفتند آری آفرید — وصفهایی که نتان زان سر کشید

بین امرین» که میان دو قول «جبر» و «تفویض» واقع است نه اینکه بعضی افعال علت دارند و بعضی دیگر ندارند چنانکه برخی از دانشمندان مادی معنی کرده و نسبت داده‌اند)؟

وافریـــد او وصـــفهای عارضـــی / که گهی مبغوض، می‌گـردد رضـی
رنجها داده است کان را چاره نیست / آن به مثل گنگی و فطس و عمی است
رنجها داده است کان را چاره هست / آن به مثـل لقـوه و درد سـر اسـت
بلکه اغلب رنجها را چـاره هسـت / چون به جد جویی بیاید آن به دست
ایـن دواهـا سـاخت بهـر ائـتلاف / نیست این درد و دواهـا از گـزاف

گذشته از اینکه موضوع سرشت پاک و ناپاک با موضوع «جبر و اختیار» به مفهوم فلسفی آن چندان ارتباطی ندارد این موضوع از جنبه علمی مردود شناخته شده. اگر این موضوع را از جنبه علمی بخواهیم مورد مطالعه قرار دهیم باید در قانون وراثت از جنبه بیولوژی مطالعه کنیم. در بیولوژی ثابت شده که هر چند صفات و ملکات اخلاقی نیز تا حدی مانند مشخصات نوعی، از نسلی به نسلی منتقل می‌شود ولی این صفات و سجایا آن ثبات و استحکامی را که در مشخصات نوعی موجود است واجد نیستند و با عوامل تربیتی و اخلاقی، قابل تغییر و تبدیل و کاهش و افزایش‌اند. بعلاوه ما حساً و وجداناً اثر تربیت را در افراد و امم مشاهده می‌کنیم. امروز مهمترین چیزی که نظر علمای اجتماع را جلب کرده تجهیزات تربیتی و اخلاقی ملل و اقوام است.

«امر بین امرین» از نظر فلسفی و کلامی و اخلاقی

از آنچه تاکنون گفته شد معلوم شد که در مسـأله «جبـر و اختیـار» چـه از جنبـه فلسفی و چه از جنبه کلامی و چه از جنبـه اخلاقـی وارد شـویم نظـر صـحیح همانـا نظریه «امر بین امرین» است زیرا چنانکه دیدیم از جنبه فلسفی افعال صادره از انسـان در عین اینکه از نظری امکان شدن و امکان نشدن دارد از نظـر دیگـری آنچـه شـدنی است شدنی است و آنچه نشدنی اسـت نشـدنی؛ یعنـی نـه ضـرورت بـه طـور مطلـق حکمفرماست و نه امکان، بلکه امری است بین امرین و از نظری ضـرورت و وجـوب

با بررسی این بیان روشن می‌شود که این دانشمندان دو مسأله نامبرده را یکی پنداشته و پس از آن نام «جبر و تفویض» را با تبدیل لغت «تفویض» به «اختیار» از مسأله دومی برداشته و به جای دو خاصه مسأله اوّلی یعنی «ضرورت و لا ضرورت»

حکمفرماست و از نظر دیگر امکان؛ و هنگامی که از جنبه کلامی این مسأله را مورد مطالعه قرار می‌دهیم می‌بینیم نه این است که افعال انسان صرفاً مستند به اراده ذات باری است و انسان منعزل است از تأثیر، و نه این است که صرفاً مستند به خود انسان است و رابطه فعل با ذات باری منقطع است، بلکه امری است بین امرین و در عین اینکه فعل مستند به خود انسان است مستند به اراده ذات باری نیز هست منتها در طول یکدیگر (نه در عرض و به طور شرکت)، و هنگامی که از جنبه اخلاقی مطالعه می‌کنیم باز می‌بینیم نه این است که سرشتهای موروثی، ثابت و غیر قابل تغییر باشد، و نه این است که موضوع سرشت و طینت و اخلاق موروثی به کلی دروغ باشد، بلکه امری است بین امرین یعنی در عین اینکه پاره‌ای از اخلاق با عوامل وراثت از نسلی به نسلی دیگر منتقل می‌شود با عوامل تربیتی قابل تغییر و تبدیل و کاهش و افزایش است.

بحثی با مادیین

مادیین صد در صد طرفدار عقیده جبر هستند و هر گونه اختیار و آزادی را از انسان در مقابل عوامل مادی محیط و جبر تاریخ منتفی می‌دانند. مادیین کوشش می‌کنند که انسان را صد در صد محکوم طبیعت و تابع طبیعت و مقهور طبیعت جلوه بدهند و او را در تمام افعال و آثار و افکار و انتخاب خط مشی و راه و روش و مسلک و عمل تابع وضع مخصوص محیط مادی جلوه بدهند. مادیین طبق همین عقیده مادی خود تاریخ بشر را به طور مادی توجیه و تفسیر می‌کنند یعنی هر عمل و هر وضع و هر نمود اجتماعی و هر حرکت و تطور و انقلاب اجتماعی را صرفاً مولود وضع مادی محیط می‌دانند و شرایط مختلف محیط مادی را به وجود آورنده آن وضع و آن حالت می‌دانند. به عقیده مادیین پیدایش مرامها و مسلکها و مذاهب و سیستمهای فلسفی و هنرها و دانشها در هر عصری انعکاس وضع مخصوص حوائج مادی زندگانی بشر در آن عصر است و

گذاشته‌اند و سپس حکم لا ضرورت را در مسأله اولی که «اختیار» نامیده بودند و منفی است، برای اختیار که در مسأله دومی است و حکم مثبت دارد حکم قرار داده‌اند. پس از اینهمه نقل و تبدیل اولا حکم لا ضرورت یعنی نسبت معلول به علت

خلاصه نه تنها «مایه عیش آدمی شکم است» بلکه مایه فکر و عقل و علم و فلسفه و هنر و اخلاق و هر تجلی روحی و معنوی انسان همانا شکم و مانندهای شکم است.

مادیین برای اثبات عقیده جبری خود به سفسطه‌های عجیبی متوسل می‌شوند.

دکتر ارانی در جزوه جبر و اختیار پس از آنکه مقدمه قانون علیت را بیان می‌کند و می‌گوید پیدایش حوادث طبق قوانین و نوامیس معیّن علّی و معلولی صورت می‌گیرد، می‌گوید:

> «در صورتی که در طبیعت هیچ امری بدون علت و دلیل واقع نمی‌شود و عموم حوادث مبتنی بر قوانین معیّن و نظام مسلّمی هستند و تشریح کردیم مقصود از «قانون» یا «ناموس» چیست، باید دید این نوامیس، جبری هستند یا اختیاری؟ یعنی آیا قوانین عالم باید حتما این طور باشند یا ممکن بود به شکل دیگر در آیند؟ به عبارت دیگر دنیای فعلی واجب است یا ممکن؟ جواب این سؤال واضح است زیرا در صورتی که قبول کردیم هر امری را علتی و هر علتی را معلولی است یعنی همواره متعاقب هر موقعیت و علل معیّنی نتایج معیّن می‌آید نمی‌توانیم تصور کنیم که دنیا «ممکن» باشد زیرا در این صورت لازم می‌شود سلسله علّت و معلولی خود را در جایی متوقف پنداریم و این مخالف اصلی است که فوقا قبول نموده‌ایم زیرا باید آن محل توقف را معلول بی‌علت بدانیم و این منطقاً محال است. پس، از اینجا این طور نتیجه می‌گیریم که در طبیعت اعجاز نیست.»

اولًا موضوع «جبر و اختیار» که مربوط به کیفیت صدور افعال انسان از انسان است و دهها قرن سابقه بحث فلسفی دارد، چه ربطی دارد به اینکه ما بگوییم «آیا قوانین عالم بایستی حتما این طور باشند یا ممکن بود به شکل دیگر درآیند؟». ثانیا فرضاً ما جبر و اختیار را به همین معنا گرفتیم باز این موضوع چه ربطی دارد به اینکه بگوییم «آیا دنیای فعلی واجب است یا ممکن؟» و مگر منافاتی است بین اینکه ما این جهان را ممکن بدانیم و در عین حال ضرورت و ایجاب علّی و معلولی را قبول کنیم؟ ما قبلًا گوشزد کرده‌ایم که مادیین بین «وجوب غیری» - که همان وجوب علّی و معلولی

ناقصه‌اش را انکار کرده‌اند و ثانیا اختیار و همه آثار اختیار را در انسان موهوم پنداشته‌اند و ثالثاً در تفسیر «امر بین امرین» اشتباه کرده‌اند و رابعاً به خیال اینکه «اختیار» همان «اتفاق» است قول به اتفاق را از همکیشان خود گرفته و به

است و با امکان ذاتی قابل جمع است- و «وجوب ذاتی» که با هیچ نحو امکان قابل جمع نیست نتوانسته‌اند فرق بگذارند. این مورد شاهد آن مدعای ماست. ثالثاً اینکه می‌گوید «اگر دنیا ممکن باشد لازم می‌شود سلسله علت و معلولی خود را در جایی متوقف پنداریم» چه معنا دارد؟ اگر مقصود این است که لازم می‌شود ما سلسله علل را منتهی به علۀ العلل و واجب الوجود بدانیم پس اینکه می‌گوید «باید آن محل توقف را معلول بی‌علت بدانیم» یعنی چه؟ مگر معنای واجب الوجود این است که معلول بی علت است؟! رابعاً این نتیجه که آخر کار می‌گیرد و می‌گوید «پس در طبیعت اعجاز نیست» یعنی چه؟ مگر طرفداران اعجاز مدعی هستند که اعجاز عبارت است از یک معلول بلا علت؟ اگر اعجاز معلول بلا علت است پس چه رابطه‌ای با قدرت آورنده آن دارد؟! حقیقتا در چند سطر این اندازه سفسطه کردن بسیار شگفت‌آور است و عجب‌تر اینکه با چنین منطق محکم! می‌خواهند جبر مادی را اثبات کنند و تاریخ را طبق دلخواه خود تفسیر و توجیه کنند. بعد از چند سطر می‌گوید:

> «این موضوع در اصطلاح فلسفی به مسأله جبر و اختیار (تفویض) موسوم است و حل آن پایه و اساس عموم فلسفه‌ها و عقاید است. معتقدین اجباری بودن اراده انسانی را «جبریّون» و مخالفین آنها را «تفویضی» یا «اختیاری» می‌گویند.»

از آنچه ما سابقاً گفتیم معلوم شد که «تفویض» از اصطلاحات مخصوص معتزله است و مفهوم خاصی می‌دهد و معنای تفویض نه مرادف با اختیار است که مورد قبول ماست و نه مرادف با ضد علیت، و آنجا که لغت «جبر» نیز در مقابل لغت «تفویض» به کار برده می‌شود مفهوم خاصی می‌دهد که ما قبلًا بیان کردیم و آن نیز ربطی به مفهوم «علیت» یا مفهوم «ایجاب علّی و معلولی» ندارد. ایضا می‌گوید:

> «علت عمده پیدایش این عقیده (عقیده اختیار) از اینجاست که اغلب اوقات تصور استقلال اراده را با خود استقلال و اختیار اشتباه می‌کنیم؛ مثلًا فرض کنیم ناطقی در موقع نطق، گیلاس آبی را در برابر دارد و پس از آنکه مدتی صحبت کرد جرعه‌ای از

فلاسفه نسبت داده‌اند و خامسا گاهی که به آنـان خـرده گرفتـه شـده کـه وجـود آثار اختیار مانند امر و نهـی و تربیـت و تبلیـغ و دعـوت و اقـدام و فـداکاری در انسان با نفی کامل اختیار نمی‌سازد، پاسـخ داده‌انـد کـه اراده انسـان جـزء علـت فعل است در حالی که مستشکل با تسـلیم همـین مقدمـه اشـکال خـود را متوجـه

آب گیلاس می‌نوشد. کسی او را مجبور بـه نوشـیدن آب نکـرد، خـود او اختیـاراً گیلاس را برداشته و نوشید. مسلّماً نزد خود احساس این اختیار را نیز می‌نماید ولی آیا این اطمینان او بر اختیار خویش دلیل است بر اینکه او واقعـاً بـا اختیـار آب را نوشید؟ نه، زیرا هر شخص دقیقی می‌فهمد که اگر نـاطق، گـیلاس آب را بـا ایـن حرارت به سر کشیده علت این است که گلویش خشک شده و این خشکی گلو در اثر حرف زدن اوست که منتج به حدوث تغییراتی در گلوی او شده که بالاخره منجر به آشامیدن گردیده، پس علت این کار تغییر فیزیولوژی (جسمانی و آلی) بوده که در ناطق ما پیدا شده و او را مجبور به نوشیدن آب کرده است.»

اولًا موضوع مختار بودن و آزاد بـودن انسـان ارتبـاطی بـا موضـوع اسـتقلال اراده ندارد. البته اراده انسان نیز حادثه‌ای است از حوادث عالم و پیـدایش وی در اثـر علـل معینی است؛ و ثانیاً اینکه می‌گوید «تغییر فیزیولـوژی، نـاطق را مجبـور کـرده کـه آب بنوشد» غلط است. این گونه عوامل همواره انسان را به طرف عمـل تحریـک مـی‌کنـد ولی مجبور نمی‌کند؛ یعنی قدرت مقاومت انسان در مقابل این عوامل همیشـه محفـوظ است و اگر احیاناً پس از سنجش و مقایسه فهمید که ضرر نوشـیدن آب بـر فایـده‌اش غلبه دارد، مثل آنکه چنین تشخیص داد که این نوشیدن در این حال موجب عـوارض ناخوشی خواهد شد، جلو آن تحریک غریزی را می‌گیرد و از نوشیدن آب صرف نظر می‌کند. پس انسان هیچ اجبـاری در مقابـل تحریکـات غریـزی کـه از طبیعـت مـادی سرچشمه می‌گیرد ندارد. انسان دارای شخصیت اخلاقی است. شخصیت اخلاقی انسان وابسته به مقدار مقاومتی است که در مقابل همین تحریکات نشان می‌دهـد و اگـر اراده انسان صد در صد مطیع این تحریکات است پس شخصیت اخلاقی معنا ندارد.

در این مورد یک نکته روان‌شناسی هست که به نوبـه خـود حـاوی سـرّ فلسـفی بزرگی است. آن نکته این است که انسان هنگامی که بـه منظـوری اخلاقـی در مقابـل تحریکات شهوانی مقاومت می‌کند در خـود احسـاس پیـروزی و موفقیـت مـی‌کنـد و

آنها می‌سازد و چنانکه روشن است مستشکل نمی‌گوید که انسان یکی از اجزاء علت فعل نیست بلکه می‌گوید با اینکه انسان یکی از اجزاء علت فعل است و با اینکه فعل در خارج به واسطه اجتماع این جزء و بقیه اجزاء با صفت وجوب موجود

درست مثل این است که بر حریفی فائق آمده و او را شکست داده است، و بر عکس هرگاه که به منظور هدف شهوانی از هدف اخلاقی صرف نظر می‌کند در خود احساس ضعف و شکست خوردگی می‌نماید و درست همان حالتی به وی دست می‌دهد که از حریفی شکست می‌خورد، و حال آنکه در هر دو حال فاعل یک شخص است و اراده یک شخص است که مبادرت به عمل نموده است. این نکته‌ای است که روان‌شناسان یادآوری کرده‌اند و بعلاوه هر کسی می‌تواند از مطالعه ضمیر خود آن را بیابد.

این نکته می‌رساند که حیات معنوی و اخلاقی انسان نسبت به حیات مادی وی اصالت بیشتری دارد و شخصیت واقعی انسان وابسته به هدفهای معنوی و اخلاقی است و جنبه‌های حیوانی و شهوانی، طفیلیهای شخصیت واقعی انسان است و آنجا که احساس ظفر می‌کند، چون شخصیت واقعی‌اش یعنی «خودش» بر طفیلیهای وجودش فائق آمده؛ و آنجا که احساس شکست خوردگی می‌کند از این است که شخصیت واقعی‌اش از طفیلیهای وجودش شکست خورده است؛ یعنی این احساس ظفر و احساس شکست خوردگی از غریزه علاقه به شخصیت سر چشمه می‌گیرد.

و از اینجا اجمالًا باید فهمید که بر خلاف نظر مادیین حیات معنوی و اخلاقی انسان تابع حیات مادی وی نیست و از خود استقلال دارد. توضیح بیشتر این مطلب را در جای دیگر خواهیم دید.

ایضاً می‌گوید:

«عده‌ای از فلاسفه نظر به اینکه ضعف و بی‌پایگی عقیده اختیار را درک نموده‌اند، برای اینکه دچار اشکالات عدیده‌ای که بر این عقیده وارد است نشده و در عین حال عقاید پوسیده و مندرس تفویضی را از اضمحلال قطعی حفظ نمایند طریقه التقاط را پیش گرفته، حد وسط این دو عقیده را قبول نموده‌اند؛ نه تمام اعمال و افعال را جبری و نه کلیه آنها را اختیاری می‌دانند، امر را بین امرین فرض کرده و گاهی به نعل و زمانی به میخ، کج‌دار و مریز، مسائل فلسفی را با مغلطه و سفسطه برای مریدان خویش به هر شکل هست توضیح می‌دهند. بی فایده است بگوییم که

می‌شود ولی تا فعل نسبت به انسان مساوی الطرفین نبوده باشد یعنی تا نسبت فعل انسان به انسان «امکان» نبوده باشد به طوری که ممکن باشد از فاعل صادر بشود و ممکن باشد صادر نشود، امر و نهی و پاداش و کیفر و تعلیم و تربیت و دعوت و فداکاری در راه فعل معنی ندارد. در این صورت آیا پاسخ دادن به این مستشکل به

این عقیده هم مثل عقیده تفویض محکوم به بطلان است؛ چه، نتیجه قبول این فکر این خواهد بود که بعضی از افعال علتی دارند و برخی فاقد آنند و یا اینکه در عین حال هم دارای علت و هم بی‌علت‌اند.»

حقیقتا من متحیرم نام این گفته‌ها را جهل بگذارم یا تجاهل و تقلب و تحریف. ما قبلًا مشروحاً توضیح دادیم که تعبیر «امر بین امرین» تعبیری است که اولین بار توسط پیشوایان دین در مورد دخالت اراده ذات باری در پیدایش افعال انسان یا مطلق حوادث جهان ابراز شده و کوچک‌ترین تماسی با قبول یا انکار قانون علیت ندارد؛ و این مطلب در تاریخ علم کلام سابقه روشن و واضحی دارد و هر کسی با اندک مراجعه‌ای می‌تواند مطلب را کشف کند. نظریه «تفویض» و «امر بین امرین» از طرف فلاسفه ابراز نشده که فلاسفه تفویضی برای نجات خویش متوسل به نظریه «امر بین امرین» شده باشند، و اتفاقاً اگر مفهوم «جبر» و «تفویض» و «امر بین امرین» را از جنبه کلامی در نظر بگیریم و با نظریه‌های فلسفی مقایسه کنیم نظریه تفویض را نزدیک‌ترین نظریه‌ها به فلسفه مادی خواهیم یافت زیرا طرفداران این نظریه که معتزله هستند معتقدند که عالم پس از خلقت اولیه، به خود تفویض شده و اراده خداوند در پیدایش حوادث جهان دخالتی ندارد، و چنانکه می‌بینیم این نظریه تا اندازه‌ای جنبه ماتریالیستی دارد؛ و اما نظریه جبر (مقابل تفویض) صد در صد یک نظریه به اصطلاح ایده‌آلیستی است زیرا رابطه علّی و معلولی و سببی و مسبّبی را بین حوادث جهان به کلی منکر است و همه حوادث را مستقیماً مولود اراده ذات باری می‌داند. ایضاً می‌گوید:

«مهمتر از همه این است که اعتقاد به «اتفاق» ما را مستقیماً وادار به ایمان به امور خارق العاده و اعجاز نموده، مجبور به خلقت از عدم و سایر اباطیل دیگر می‌کند چنانکه ارسطو و سیسرون (Ciceron) و لایب نیتس (Leibniz) و کریستیان ولف برای اثبات صانع متمسک به عقیده اتفاق گردیده ...»

اینکه انسان از اجزاء علت فعل خودش است و فعل انسان بدون انسان وجود خارجی پیدا نمی‌کند خنده‌آور نیست؟!

□

مسائلی که در این مقاله به ثبوت رسیده:

۱. در میان واقعیتهای خارجی نسبتی به نام نسبت «ضرورت» داریم که در مقابل نسبت دیگری به نام «امکان» واقع است.

۲. هر پدیده خارجی تا ضرورت پیدا نکند موجود نخواهد شد.

۳. هر موجود خارجی در حال وجود متصف به ضرورت می‌باشد.

۴. ضرورت وجود هر معلول از ضرورت وجود علتش ترشح می‌کند.

۵. هر ضرورت بالغیر (یعنی به واسطه علت) منتهی به ضرورت بالذات می‌باشد؛ یعنی ضرورت بر دو قسم است: بالذات و بالغیر.

۶. هر سلسله از ضرورتهای مرتّبه بالاخره متناهی است.

۶. ضرورت دیگری به نام «ضرورت بالقیاس» داریم که از نسبت دادن معلول به علت پیدا می‌شود و در امکان نیز امکانی به نام «امکان بالقیاس» داریم.

۸. جبر و تفویض و امر بین امرین.

در اینجا جز آنکه بگوییم دروغ و تقلب و تحریف به آخرین حد خود رسیده، چیز دیگری نمی‌توانیم بگوییم. خواننده محترم خودش می‌داند که عقیده اتفاق، مناقض عقیده اثبات صانع است و تاکنون در همه جهان یک نفر حکیم الهی هم پیدا نشده که متمسک به عقیده اتفاق برای اثبات صانع شده باشد.

اگر کسی به این رساله کوچک دوازده صفحه‌ای مراجعه کند و اطلاعات نسبتاً جامعی در این موضوعات داشته باشد می‌فهمد که چه اندازه در این رساله کوچک، راست و دروغ به هم آمیخته شده و مغلطه و سفسطه به کار رفته است.

مقاله نهم

علّت و معلول

علت و معلول

در مقاله‌های گذشته بیان نمودیم که در نخستین روز که ما بهره از هستی یافته و چشم به روی این جهان پر حادثه و انقلاب باز می‌کنیم در سر آغاز همانا خود و کارهای داخلی خود (علم و اراده و ...) را می‌یابیم، و همینکه نسبت میان خود و کارهای خود را سنجیدیم از روی همین نظر از برای کارهای دیگر که به کارهای ما می‌مانند و در اختیار ما نیستند (معلومات حسی که از راه حس پیش ما می‌آیند) یک جوهر دیگر که موضوع همان خواص و آثار بوده باشد اثبات می‌نماییم. این سیاهی و سفیدی را که می‌بینیم و این گرمی و سردی را که حس می‌کنیم، این مزه که می‌چشیم، این بوی که می‌بوییم و این آواز که می‌شنویم از آن چیزی است که این خواص را دارد، زیرا این صفات مانند صفت علم و اراده من هستند که بدون من نمی‌شوند. پس دارنده این خواص چیز دیگری است جز من و کنار از من، زیرا هیچکدام از آنها در اختیار من نیستند و از همین جا به وجود واقعیتی بیرون از خودمان معتقد می‌شویم (مقاله ۲ و ۵).

از همین جا شالوده قانون کلی علت و معلول ۱ ریخته شده و انسان حتم می‌کند

---

۱. یکی از مسائل درجه اول فلسفه مسأله علت و معلول است که چندین مسأله از وی منشعب می‌شود. در مقاله‌های گذشته و بالاخص مقاله ۸ از قانون علت و معلول زیاد

که هرگز کار، بی‌کننده نمی‌شود و هر معلولی علتی می‌خواهد. پس از این، پیوسته به واسطه مشاهده‌های گوناگون که از حوادث و پیشامدها می‌نماید این نظریه را تأیید و در آزمایش خود استوارتر می‌شود و از این روی هر آوازی که می‌شنود و هر واقعه

نام برده شد و احیانا بعضی از مسائل مربوط به این قانون طرح و اثبات شد و در مقاله‌های آینده نیز خواه ناخواه موجباتی پیش خواهد آمد که برخی دیگر از مسائل مربوط به این قانون را طرح کنیم و البته آنچه در مقاله‌های گذشته به ثبوت رسیده در اینجا تکرار نخواهد شد همان طوری که قسمتهایی که توقفی به مطالب مقاله‌های آینده دارد در محل مناسب دیگری خواهد آمد.

در میان مسائل فلسفی قانون علت و معلول از لحاظ سبقت و قدمت اولین مسأله‌ای است که فکر بشر را به خود متوجه ساخته و او را به تفکر و اندیشه برای کشف معمای هستی وادار کرده است. برای انسان که دارای استعداد «فکر کردن» است مهم‌ترین عاملی که او را در مجرای تفکر می‌اندازد همانا ادراک قانون کلی علت و معلولیت است که به این تعبیر بیان می‌شود: «هر حادثه علتی دارد» و در اثر همین ادراک است که مفهوم «چرا؟» برای ذهن انسان پیدا می‌شود.

مفهوم «چرا؟» همان سؤال و استفهامی است که ذهن از علت اشیاء می‌کند و اگر ذهن ادراک کلی از علت و معلول نمی‌داشت یعنی این قانون را نپذیرفته بود که «هر حادثه علتی دارد» مفهوم «چرا؟» برای ذهن مورد نداشت بلکه اساساً چنین مفهومی در ذهن وجود پیدا نمی‌کرد.

کودک و حیوان نیز طوری حرکات خویش را تنظیم می‌کنند که می‌نمایاند رابطه علّی و معلولی را درک می‌کنند. ولی شکی نیست که بر فرض اینکه کودک و حیوان ادراکی از رابطه علّی و معلولی داشته باشند این ادراک به طور کلی و تجریدی که با این تعبیر بیان می‌شود: «هر حادثه علتی دارد» نیست بلکه ادراک آنها محدود است به مواردی که در زندگی، مورد تجربه مکرر آنها واقع شده و همچنانکه در پاورقیهای مقاله ۵ گذشت می‌توان ادراک حیوان و کودک را در این زمینه یک نوع «عادت ذهنی» و «تداعی معانی» دانست که در اثر اعتیاد و تکرار پیدا می‌شود یعنی حیوان یا کودک بدون آنکه تصوری از مفهوم «وجود دهندگی» که همان علیت است داشته باشد به حکم عادت ذهنی از حادثه‌ای به حادثه دیگر منتقل می‌شود و در دنبال حادثه‌ای حادثه

بزرگ و کوچکی را که حس می‌کند به سوی آن منعطف شده از علتش جویا می‌شود و اگر در مورد حادثه‌ای نتواند علت حادثه را دستگیر نماید علتی مجهول برای آن معتقد می‌شود.

دیگر را انتظار می‌کشد. قدر متیقّن این است که کودک و حیوان قانون علیت و معلولیت را به صورت یک قانون کلی و قطعی که در بالا اشاره شد ادراک نمی‌کند و این طرز ادراک مخصوص به انسان است و این طرز ادراک است که عامل افتادن انسان در مجرای تفکر منطقی می‌باشد و اگر فرضا بعضی از حیوانات عالی همین طرز ادراک را از علیت و معلولیت داشته باشند ناچار دارای قدرت تفکر منطقی خواهند بود.

افتادن انسان به مجرای تفکر یک عامل دیگر نیز دارد و آن قدرت انعطاف ذهن است به عالم درون و ضمیر. روی این خاصیت، انسان می‌تواند علم به علم یا علم به جهل خود پیدا کند. حکما مدعی هستند که یک امتیاز انسان از حیوان به این است که انسان می‌تواند از علم خود و از جهل خود آگاه شود و توجه پیدا کند که فلان چیز را می‌داند و فلان چیز را نمی‌داند و حیوان این توانایی را ندارد، و به عبارت دیگر حیوان همواره یا در «جهل مرکّب» است و یا در «علم بسیط» ولی انسان می‌تواند دارای «جهل بسیط» و «علم مرکّب» بشود.

انسان به حوادثی برمی‌خورد که علت آنها را نمی‌داند و روی خاصیت انعطاف، این نادانی را در خود احساس می‌کند و از طرف دیگر طبق ادراک کلی که از علیت و معلولیت دارد می‌داند که این حادثه در واقع علتی دارد، آنگاه به سائق حقیقت‌جویی یا به سائق احتیاجات زندگی به جستجوی علل حوادث می‌پردازد. در این جستجو اگر علت واقعی و حقیقی را پیدا کرد که به مقصد خود رسیده است و اگر پیدا نکرد علتی مجهول برای او معتقد می‌شود و بسا می‌شود که برای ارضای حس کاوش خود علتی موهوم برای حادثه مورد نظر خود فرض می‌کند. می‌گویند بشر اولیه که اطلاعاتش برای توجیه حوادث طبیعت کافی نبود با ارباب انواع و ارواح خبیثه و طیّبه حوادث جهان را توجیه می‌کرد. البته خود این مطلب گواه بر این است که ادراک کلی قانون علیت در ذهن بشر بوده و نمی‌توانسته است حوادث را بلا سبب فرض کند و با صدفه و اتفاق توجیه کند، منتهای امر چون حقیقت را نمی‌دیده و نمی‌یافته ره افسانه می‌زده است.

این نظر را در هر موجود ذی شعوری می‌توان سراغ گرفت و حتی دیوانگان و آنانی که آفت شعوری دارند همین راه را می‌پیمایند. آنان برای تفهیم و تفهم سخن

مطابق آنچه تاریخ فلسفه نشان می‌دهد در دوره‌های بسیار قدیم که فلسفه دوران کودکی خود را طی می‌کرده و با سایر رشته‌های علمی آمیخته بوده، آن را به نام «علم علل» می‌خوانده‌اند و در دوره‌های نسبتا نزدیک به ما نیز که فلسفه رسما از سایر رشته‌ها جدا شد و دانشمندان در مقام فرق و تمیز فلسفه از سایر رشته‌ها برآمدند احیاناً می‌بینیم که فلسفه را به عنوان «علم علل اولیه» تعریف کرده‌اند. ما هر چند این تعریف را از لحاظ فنی صحیح ندانیم ولی تردیدی نداریم که بزرگترین انتظاری که بشر از فلسفه دارد این است که او را به علل اولیه دستگاه هستی آشنا نماید و رمز اوّلی جهان را بر وی مکشوف سازد.

طبق مسلک و مشرب ما که خواننده محترم به آن آشنایی دارد تحقیق در اطراف قانون علت و معلول به این نحو باید انجام یابد که این قانون را مورد تجزیه و تحلیل عقلانی قرار دهیم و با اصول کلی بدیهی که پایه‌های اولی فکر بشر است- و صحت آنها را عقل بلا واسطه ضمانت کرده است و هیچ تجربه‌ای در آنها دخالت ندارد بلکه آن اصول ضامن صحت تجربه نیز هست- پیشروی کنیم؛ یعنی ما قانون علت و معلول را از جنبه تعقلی بررسی می‌کنیم نه از جنبه تجربی، و از نظر ما قانون علت و معلول یک مسأله فلسفی خالص است نه یک مسأله فلسفی متکی به نظریات فیزیکی و غیر فیزیکی، و از نظر ما دخالت تجربه‌های فیزیکی برای اثبات یا نفی قانون کلی علت و معلول چیزی شبیه به لغو یا از قبیل تیشه به ریشه خود زدن است و این مطلب در مباحث آینده روشن خواهد شد.

□

تصوری که انسان از علت و معلول دارد این است که از دو امر معین یکی را وجود دهنده و واقعیت دهنده دیگری و دیگری را وجود یافته و واقعیت یافته از ناحیه او می‌داند. پرسشهایی که در درجه اول برای ذهن در زمینه علیت و معلولیت پیدا می‌شود یکی این است که تصور علیت و معلولیت از کجا برای ذهن پیدا می‌شود؟ و آیا انسان

می‌گویند و برای انجام مقاصدشان حرکاتی می‌کنند و همچنین ... بلکه کمترین دقت به ثبوت می‌رساند که پایه زندگی انسان و هر موجود جاندار با آن اندازه هوش و

علیت و معلولیت را مانند سفیدی و سیاهی و آهنگ موزون و ناموزون و بوی خوش و ناخوش و حرارت و برودت و سبکی و سنگینی و ترشی و شیرینی و غیره با یکی از حواس خود ادراک می‌کند یا به وسیله دیگری آن را ادراک می‌کند؟ آن وسیله دیگر چیست؟ پاسخ این سؤال را در مقاله ۵ که از «پیدایش کثرت در ادراکات» بحث می‌کردیم دادیم (رجوع شود به صفحات ۲۹۹- ۳۰۴)

پرسش دیگر این است که آیا قانون علت و معلول قانونی است حقیقی و واقعی یا نه؟ یعنی آیا واقعاً بین موجودات رابطه علّی و معلولی برقرار است یا اینکه این قانون، بی حقیقت و القای موهوم و فریب دهنده‌ای است که در اذهان پیدا می‌شود؟ تا قبل از ظهور فیزیک نو، در میان فلاسفه یا علمای علوم طبیعی کسی پیدا نمی‌شد که در صحت و اعتبار قانون علت و معلول تردید روا دارد، تنها در میان متکلمین اسلامی کسانی پیدا می‌شدند که بعضی از لوازم لاینفکّ این قانون مثل ضرورت علّی و معلولی را که مستلزم انکار خود این قانون بود مورد انکار قرار می‌دادند یا اینکه شمول این قانون را در مورد فاعلهای شاعر و مدرک انکار می‌کردند. به عقیده برخی از متکلمین فاعلهای شاعر و مدرک و مختار مانند ذات باری یا نفس انسان را نباید «علت» آثار و افعالشان شمرد و نباید احکام علیت و معلولیت را در مورد این فاعلها تعمیم داد؛ و اگر طرفدار چنین عقیده‌ای دارای عقیده «جبر» نیز بود قهراً در نظر او برای قانون علت و معلول هیچ مصداقی نبود زیرا- همان طوری که در پاورقیهای مقاله ۸ در مبحث «جبر و اختیار» گفتیم- معنای «جبر» از نظر متکلمین این است که تمام حوادث جهان مستقیماً و بلاواسطه از اراده ذات باری ناشی می‌شود و هیچ گونه سببیت و مسببیتی بین امور جهان در کار نیست و این نظامی که مشهود است که پشت سر یک عده امور که ما نام آنها را «اسباب» گذاشته‌ایم یک سلسله امور دیگر که ما نام آنها را «مسبّبات» گذاشته‌ایم پیدا می‌شوند «عادت ذات باری» است که جاری شده بر اینکه این عده امور را در پشت سر آن عده امور دیگر خلق کند و در واقع هیچ رابطه سببی و مسبّبی بین خود امور جهان در کار نیست. پس، از نظر طرفدار عقیده جبر، همه حوادث بلاواسطه مستند به فاعل شاعر مختار است؛ و اگر نظریه «عدم شمول قاعده علیت بر فاعلهای

شعوری که دارد روی همین قانون علت و معلول استوار است. اگر چنانچه انسان و هر ذی‌شعور دیگر علیت و معلولیت را در میان خود و کار خود، و در میان کار خود و انجام یافتن آرمان و مقصد خود باور نداشت هرگز کمترین حرکت و فعالیت از خود

شاعر مختار» به این نظریه توأم شود نتیجه می‌دهد که «قانون علیت ابدا مصداق ندارد».

نظریه متکلمین که مبتنی بر انکار قانون علیت بود قرنها مورد تحقیر و استهزاء فلاسفه بود ولی از نیم قرن پیش تاکنون در پرتو خیره کننده پیشرفت علوم، تحولاتی در فیزیک پیدا شده که عقیده برخی از دانشمندان را به قانون علیت، متزلزل ساخته است و نظریه مهجور و متروک متکلمین را تا اندازه‌ای احیا می‌کند.

متکلمین اسلامی از بدو ورود فلسفه در اسلام قرنها با فلاسفه نبرد کردند و خدشه‌هایی بر قواعد فلسفی وارد کردند و حتی در اصول مسلّمه و مبادی اولیه فلسفه نیز شک و تردید روا داشتند و فلاسفه نیز سخت در برابر آنها مقاومت کردند و از خود دفاع کردند. هر چند مکتب متکلمین تاب مقاومت در برابر مکتب فلاسفه را نداشت ولی بدون شک طبق گواهی تاریخ تحول فلسفه در اسلام، پیدایش بسیاری از نظریه‌های دقیق فلسفه در خلال همین نبردهای کلام و فلسفه صورت گرفته و ما در مقاله ۷ گفتیم که قسمت عمده «مسائل وجود» که از نظر فلاسفه اصالت وجودی مفتاح حل معضلات فلسفی است تا اندازه زیادی مرهون مناقشات متکلمین در این زمینه‌هاست و شاید در محلهای مناسبی موفق شویم بعضی از فصلهای عالی فلسفه را که عکس العمل حملات متکلمین است با دلیل و مدرک نشان دهیم، و این نکته‌ای است که تاکنون ندیده‌ایم مورد توجه واقع شده باشد و اگر پرده از روی این مطالب برداشته شود اسرار تاریخی مهمی هویدا خواهد شد.

قانون علیت یکی از مواردی است که متکلمین مورد خدشه قرار داده‌اند و به آن ناخن زده‌اند و ما امروز در اظهارات برخی دانشمندان بزرگ علوم فیزیک و ریاضی چیزهایی می‌بینیم که به نظر می‌رسد تا اندازه‌ای نظر متکلمین را تأیید می‌کند. قسمتهای نسبتاً زیاد دیگری نیز از مسائل خلافی کلام و فلسفه هست که علم و فلسفه جدید نظریه متکلمین را تأیید کرده است.

قانون علیت از پایه‌هایی است که اگر متزلزل شود فلسفه زیر و رو می‌شود و به

بروز نمی‌داد و هرگز چیزی را پیش بینی نمی‌کرد و در انتظارش نمی‌نشست. از این بیان نتیجه گرفته می‌شود: «هر چیزی که وقتی نبود و پس از آن موجود شد باید علتی داشته باشد».

راه دیگر

راهی که گفته شد راهی بود ۱ که انسان به نظر ساده می‌پیماید. نظر فلسفی دقیق نیز همین نتیجه را تأیید می‌کند. در مقاله ۸ به ثبوت رسانیدیم که اولاً هرگز ماهیت موجودی بی‌وجوب وجود (ضرورت) به وجود نمی‌آید، و ثانیاً این وجوب وجود را از

عقیده فلاسفه قانون علیت یکی از ارکان عمومی است که اگر آن را متزلزل فرض کنیم دیگر علم به طور کلی بی‌معناست. در پاورقیهای آینده مشروحا در اطراف این مطالب بحث خواهیم کرد.

۱. در پاورقی پیش گفتیم که تصوری که هر کس از «علیت و معلولیت» دارد این است که از دو امر یکی را به عنوان «وجود دهنده» و «واقعیت دهنده» و دیگری را به عنوان «وجود یافته» و «واقعیت یافته» می‌شناسد. هر دو چیزی که نسبت بالا را با یکدیگر داشته باشند می‌گوییم که بین آنها رابطه علّی و معلولی برقرار است. در مقاله ۸ گفتیم که گاهی در اصطلاح فلاسفه، علیت و معلولیت مفهوم وسیع‌تری از آنچه در بالا گذشت پیدا می‌کند و به مطلق اشیائی که در وجود چیزی دخالت دارند و وجود آن چیز وابسته به وجود آنهاست «علت» گفته می‌شود هر چند آن اشیاء وجود دهنده نباشند، و از این رو به اجزاء تشکیل دهنده وجود یک شئ یا شرایط و مقدمات مخصوص وجود شئ نیز احیاناً عنوان «علل» داده می‌شود و حال آنکه در مورد این امور مفهوم «ایجاد» و «وجود دهندگی» صادق نیست.

اگر مفهوم علیت و معلولیت را به معنای اعم در نظر بگیریم رابطه علیت و معلولیت عبارت است از «استناد واقعیتی به واقعیت دیگر» و البته بعداً باید تحلیل به عمل آوریم و ببینیم این استناد را به چه نحو باید در نظر بگیریم تا با واقع مطابقت کند.

حالا می‌خواهیم به سئوالی که در پاورقی پیش طرح کردیم مبنی بر اینکه «آیا قانون علت و معلول قانونی است حقیقی و واقعی یا القای موهوم و کاذبی است که اذهان را عارض شده؟» پاسخ بدهیم.

موجود دیگری دریافت می‌کند وگرنه خود به خود نسبتش با وجود و عدم مساوی است. نتیجه گرفته می‌شود که: «هر موجود که نسبتش با وجود و عدم مساوی است وجودش که مساوی با وجوب است از موجود دیگری (علت) سرچشمه می‌گیرد» و این نتیجه را با جمله زیرین می‌شود تعبیر نمود:

«ممکن باید علتی داشته باشد».

مقدمتاً لازم است تذکر دهیم که اگر بنا بشود رابطه علت و معلول را نپذیریم باید ارتباط و وابستگی واقعیتها را با یکدیگر یکباره منکر شویم زیرا اگر بین اشیاء رابطه علّی و معلولی برقرار نباشد یا از آن جهت است که جمیع موجودات دارای وجوب ذاتی هستند و «امکان» که لازمه معلولیت است موهوم و باطل است و در نتیجه هر چه موجود است ازلا و ابدا موجود است و هر چه معدوم است ازلا و ابدا معدوم است و حدوث و زوال و تغییر و تکامل مفاهیمی بی‌مصداق هستند، و یا از آن جهت است که وجود و عدم اشیاء روی صدفه و اتفاق صورت می‌گیرد؛ شقّ ثالثی ندارد. هر یک از این دو شق را که بگیریم لازمه‌اش عدم ارتباط و وابستگی واقعیتها با یکدیگر است و در این صورت انعکاس جهان عینی در ذهن ما به صورت واقعیتهای منفرد و ناپیوسته خواهد بود و ما نخواهیم توانست مجموع جهان را به صورت یک دستگاه واحد تصور کنیم، بلکه هیچ مجموعه کوچکی از موجودات این جهان را نخواهیم توانست به صورت یک دستگاه مرتبط الاجزاء در ذهن خود مجسم سازیم. ممکن است ابتدا چنین بپنداریم که فرضاً رابطه علّی و معلولی بین موجودات نباشد ممکن است یک رابطه دیگر بین موجودات در کار باشد که آنها را به یکدیگر بپیوندد؛ مثلًا اگر نظریه معروف منسوب به ذیمقر اطیس را که در قرن نوزدهم مقبولیت تام یافت بپذیریم و اجسام را مرکّب از ذرات کوچک تجزیه ناپذیر بدانیم و به قول ماکسول (Maxwell) دانشمند شهیر قرن نوزدهم آنها را «سنگهای فنا ناپذیر پی کاخ جهان» بدانیم و معتقد باشیم که خود این ذرات، ازلی و ابدی و قائم به ذات می‌باشند و به آنها «حادثه» (چیزی که نبود و بود شد) نمی‌توان گفت و از این رو وجودشان ناشی از علتی نیست، در این صورت هیچ گونه رابطه علّی و معلولی بین اجزاء جهان قائل نشده‌ایم و در عین حال اجزاء این دستگاه با یکدیگر مرتبط است و همین ارتباطات اجزاء جهان است که انواع مرکبات را از جمادات و نباتات و حیوانات به وجود آورده است.

نظر به بیان گذشته هر حادثه و پدیده‌ای در جهان که انگشت به رویش بگذاریم باید گفت موجودی است که وجودش با خصوصیات و شرایطی که دارد ضروری (جبری) است و در نتیجه دست به دست دادن یک سلسله پدیده‌های دیگر (علت)

ولی واضح است که نظریه فلسفی منسوب به ذیمقراطیس مبتنی بر نفی قانون علیت نیست زیرا هر چند طبق این نظریه بین خود ذرات رابطه علّی و معلولی نیست– یعنی نه بعضی از ذرات علت وجود بعضی دیگر هستند و نه در یک علت اولی شرکت دارند– ولی طبق این نظریه نیز هر یک از ذرات دارای خاصیت یا خاصیتهای معیّنه است و به واسطه همان خاصیتهاست که قابل ترکیب با یکدیگر هستند و مرکبات مختلف با آثار مختلف به وجود می‌آورند و البته رابطه هر ذره با خاصیت یا خاصیتهای خود و همچنین رابطه [هر] ذره با مرکّب ساخته شده خود، رابطه علیت و معلولیت است. پس نظریه اتمیسم نیز مبتنی بر نفی علیت نیست و همان طوری که گفتیم نفی کلی قانون علیت مستلزم نفی هر گونه پیوستگی و ارتباط واقعی موجودات است و تمام ارتباطات واقعی از رابطه علّی و معلولی سرچشمه می‌گیرد و با عدم رابطه علّی و معلولی هیچ گونه ارتباط واقعی صورت پذیر نیست. آری، انسان احیاناً روابط دیگری میان اشیاء اعتبار می‌کند مثل رابطه مالکیت، زوجیت، ریاست و غیره، ولی این گونه روابط از مرحله ذهن تجاوز نمی‌کند و جنبه عینی ندارد.

و اما اگر قائل به علیت باشیم و جهان را با لباس علیت و معلولیت ببینیم ناچار وابستگی و ارتباط واقعیتها را با یکدیگر پذیرفته‌ایم و جهان عینی در نظر ما دستگاهی پیوسته و مرتبط الاجزاء جلوه‌گر خواهد شد.

بنابراین، گفتگو در قانون علیت عیناً گفتگو در ارتباط و پیوستگی موجودات جهان است.

از قانون اصلی علیت، قوانین فرعی زیادی منشعب می‌شود و دو تای از آن قوانین است که اگر به ثبوت نپیوندد تنها قانون کلی علیت کافی نیست که نظام جهان هستی را توجیه کند. یکی از آن دو قانون این است که «علل معیّنه همواره معلولات معیّنه به دنبال خود می‌آورند». معنای این قانون این است که در قانون کلی علیت، سنخیّت معتبر است و نه این است که از هر علتی هر معلولی صحت داشته باشد و هر معلولی به هر علتی قابل استناد باشد، بلکه علل خاص همواره معلولات خاصی به

پیدا شده و اگر علت آن، موجود نمی‌شد خودش نیز موجود نمی‌شد و به عبارت دیگر باید گفت: «وجود علت، علت وجود معلول است- عدم علت، علت عدم معلول است» (اگر چه این سخن: «عدم علت، علت عدم معلول است» خالی از یک نحو

دنبال خود می‌آورند. حکما این قانون را «قانون سنخیت علت و معلول» می‌خوانند. اگر ما قانون کلی علیت را بپذیریم و قانون سنخیت را نپذیریم، باید بپذیریم که هر چند هیچ حادثه‌ای خود به خود و بلا سبب پیدا نمی‌شود ولی صدور هر چیزی از هر چیزی جایز است و در این صورت هر چند جهان در نظر ما به صورت موجوداتی منفرد و ناپیوسته نیست ولی محققا به صورت یک نظام معین نیز تجسم پیدا نخواهد کرد. قانون دیگری که از اصل کلی علیت منشعب می‌شود قانون عدم امکان انفکاک معلول از علت تامّه است که از آن به «قانون وجوب ترتب معلول بر علت تامّه» یا «قانون ضرورت علّی و معلولی» یا «جبر علّی و معلولی» تعبیر می‌کنیم و این قانون همان است که در مقاله ۸ مشروحا در اطراف آن بحث کردیم.

از قانون علیت، و قانون سنخیت، و قانون جبر علّی و معلولی به ترتیب سه مطلب نتیجه می‌شود:

۱. ارتباط و پیوستگی موجودات.

۲. نظام معین موجودات.

۳. وجوب و ضرورت نظام معین موجودات.

با در نظر گرفتن سه مطلب ما و در نظر گرفتن «امتناع تسلسل علل و انتهای سلسله علل به علت بالذات» (در مقاله ۸ گذشت) و در نظر گرفتن وحدت علت بالذات (در مقاله ۱۴ خواهد آمد) مجموع جهان هر چند دارای ابعاد غیر متناهی زمانی و مکانی باشد یک دستگاه واحد کامل العیار خواهد بود که بین تمام اجزاء و ابعاض غیر متناهی این دستگاه ارتباط و پیوستگی برقرار است.

فلاسفه اروپا مکتب علیت را «مکانیسم» اصطلاح کرده‌اند از آن رو که این مکتب جهان را به صورت یک دستگاه مکانیکی که آلات و اجزاء مختلف وی به یکدیگر پیوسته است و به طور منظم حرکات مکانیکی انجام می‌دهند مجسم می‌سازد، ولی ما بعداً خواهیم گفت که طرز تصور ما از علیت با تصور مکتب مکانیسم که روابط را منحصر به روابط مادی می‌داند متفاوت است.

مجاز نیست زیرا چنانکه در مقاله ۷ گفته شد «عدم» یک معنایی است که ساخته ذهن بوده و واقعیتی نسبی دارد ولی با فرض واقعیت برای آن، حکمش همان است و بس) و از همین جا نتیجه گرفته می‌شود که: «شئ در هر حال علت می‌خواهد» (و

قانون علیت

ما در بیانات خودمان اصل کلی علیت را از دو قانون دیگر فرعی که آنها را به نام «قانون سنخیت» و «قانون جبر علّی و معلولی» می‌خوانیم مجزا شناختیم، ولی در بیانات بسیاری از دانشمندان این تجزیه به عمل نیامده و همین عدم تجزیه به نوبه خود موجب اشتباهات و سوء استنباطاتی شده است و احیاناً دیده می‌شود که برخی از دانشمندان به قانون علیت حمله کرده‌اند و پس از دقت معلوم شده که حمله آنان به اصل کلی علیت نیست بلکه به یکی از دو قانون منشعب از اصل علیت یا به سایر قوانین منشعبه از آن است. هر چند دقت فلسفی ثابت می‌کند که انکار قانون سنخیت یا قانون جبر علّی و معلولی مستلزم انکار اصل کلی علیت است ولی تأمل در گفتار دانشمندانی که اصل علیت را مورد حمله قرار داده‌اند روشن می‌کند که نظر این دانشمندان اعراض از اصل ارتباط و پیوستگی علّی و معلولی نیست، بلکه منظور اعراض از نظام معین و مرتب علّی و معلولی است که نتیجه قانون سنخیت است یا منظورشان اعراض از عدم جواز انفکاک معلول از علت تامّه است که مفاد قانون جبر علّی و معلولی است.

مثلًا متکلمین آنجا که مدعی می‌شوند که «موجود شاعر مرید، فاعل آثار خویش است نه علت آنها» دو منظور دارند: یکی آنکه می‌خواهند به این وسیله نظریه معروف حکما را در ترتیب صدور موجودات از ذات باری که نتیجه قانون سنخیت است متزلزل سازند و ترتیب سببی و مسببی را انکار کنند و اراده ذات باری را بلاواسطه در هر حادثه‌ای دخالت دهند، و دیگر آنکه می‌خواهند نظریه دیگر حکما را دایر به عدم تناهی بعد زمانی و لایتناهی بودن سلسله زمان و زمانیات که از امتناع انفکاک معلول از علت تامّه نتیجه می‌شود ابطال نمایند، وگرنه آنان نیز معترفند که فاعل، وجود دهنده فعل خویش است و مفهوم «علیت» هم چیزی جز این نیست.

همچنین در اظهارات بعضی از علمای فیزیک نو که قانون علیت تخطئه می‌شود،

البته لفظ «شیئ» که در این نتیجه گفته می‌شود، معرف حال تساوی شیئ است نسبت به وجود و عدم). پس اگر به خود شیئ نگاه نموده نظری به وجود و عدمش نداشته باشیم در میان دو طرف متقابل «وجود» و «عدم» واقع خواهد بود و علت است که

پس از بررسی و دقت معلوم می‌گردد که مقصود اصلی، نفی قانون علیت نیست، بلکه منظور نفی وجود نظام معین و قطعی در جهان ذرات است و ما بعداً عبارت یکی از علمای مبرّز فیزیک جدید را در این زمینه نقل خواهیم کرد.

آری، طرفداران نظریه وحدت وجود را که در صف اول عرفای خودمان قرار گرفته‌اند می‌توان منکر قانون علیت شمرد زیرا طبق نظریه این عده «غیر از یار، دیّاری نیست» و جز واقعیتی واحد من جمیع الجهات واقعیتی نیست و بالاخره اثنینیّت و دوگانگی در کار نیست تا سخن ارتباط و وابستگی واقعیتی با واقعیت دیگر مورد داشته باشد. عرفای وحدت وجودی خالص، از استعمال لغت «علیت و معلولیت» پرهیز دارند.

یک دسته دیگر را نیز می‌توان منکر قانون کلی علیت شمرد و آنان کسانی هستند که در تصور علیت و معلولیت درمانده‌اند و نتوانسته‌اند درک کنند که چگونه ممکن است چیزی به چیز دیگر وجود و واقعیت بدهد و چنین پنداشته‌اند که وجود دادن چیزی به چیزی امری محال و ممتنع است. تمام کسانی که مدعی هستند «شیئ لا شیئ نمی‌شود و لا شیئ شیئ نمی‌شود» یا آنکه می‌گویند «خلقت از عدم امری محال و ممتنع است» و این مطلب را دلیل بر عدم وجود صانع کل و مبدأ کل می‌گیرند، جزء این دسته باید شمرده شوند. ما در مقاله ۸ آنجا که راجع به «امتناع معدوم شدن موجود و موجود شدن معدوم» بحث می‌کردیم ثابت کردیم که امتناع موجود شدن معدوم و معدوم شدن موجود به آن معنا که فلسفه می‌پذیرد و تفسیر می‌کند نه مستلزم ازلیت و ابدیت موجودات است و نه مستلزم نفی معلولیت و خلقت و آفرینش آنها (مراجعه شود). بعداً نیز در این باره بحث خواهیم کرد.

احتیاج به علت

از دسته عرفا که طرفدار وحدت وجودند و از عده معدودی که تصور علیت و

یکی از دو طرف وجود و عدم را رجحان و مزیت می‌دهد و از همین جهت به علت، نام «مرجّح» نیز می‌دهیم. از اینجا باید نتیجه گرفت که:

۱. وجود شئ با علت خود یک رابطه و نسبت وجودی دارد که با هیچ چیز جز او ندارد.

۲. علتی که نسبت آن به دو چیز مساوی بوده باشد هرگز نمی‌شود یکی از آندو را تخصیص به وجود دهد و نیز یکی از آندو نمی‌شود به وجود اختصاص یابد؛ و از همین جا دو قاعده معروف زنده می‌شوند: یکی اینکه «ترجیح بلا مرجّح محال است»، دیگر اینکه «ترجّح بلا مرجّح محال است».

معلولیت برای آنها به صورت امری محال و ممتنع جلوه کرده بگذریم سایر مکاتب همه طرفدار قانون علیت هستند.

برای طرفداران علیت یک سؤال مهم پیش می‌آید که پاسخ آن، دشواریهای زیادی همراه دارد و آن سؤال این است: «مناط احتیاج به علت چیست؟».

قبلًا گفتیم که مفهوم «چرا؟» سؤال از علت وجود شئ است و هر حادثه‌ای که پیدا می‌شود ما از علت آن حادثه سؤال می‌کنیم و البته در مقام جواب سؤال از علت هر حادثه با بیان علت آن حادثه پاسخ می‌دهیم. ولی یک سؤال مهم و کلی در فلسفه باقی است که پاسخ آن را فلسفه باید بدهد و آن سؤال این است که «علت احتیاج به علت چیست؟». معنای این سؤال این است که چه خصوصیت از خصوصیات شئ است که سبب شده آن شئ وجودش ناشی از علت باشد. به تناسب پاسخی که طرفداران مکاتب مختلف به این سؤال می‌دهند عقیده خود را درباره این مطلب بیان می‌کنند که آیا هر موجودی محتاج به علت است و موجودی که وجودش متکی به علت نباشد محال است؟ یا آنکه اشکالی ندارد که موجودی بی‌نیاز از علت و غیر متکی به علت باشد و بنا بر فرض دوم مناط این بی‌نیازی و نیازمندی چیست؟ و چه خصوصیتی دخالت دارد که یک موجود بی‌نیاز از علت است و یک موجود دیگر نیازمند؟

مجموع نظریه‌هایی که از طرف طرفداران قانون علت و معلول در این زمینه ابراز شده چهار نظریه است:

[۱. نظریه حسی]

۱. نظریه حسی. مطابق این نظریه علت احتیاج به علت، چیزی سوای وجود داشتن نیست و وجود ملازم با معلولیت است و بنابراین باید گفت «مناط احتیاج به

۳. از نتیجه دوم به دست می‌آید که «اختیار» به معنایی که انسان به نظر ساده و سطحی می‌پذیرد تحقق ندارد. انسان به نظر سطحی تصور می‌کند که گاهی که با چند کار مساوی روبروست می‌تواند خود به خود یکی از آنها را انتخاب نموده و انجام دهد بدون اینکه صدور فعل ضرورت وجود پیدا کند یا مرجّحی به کار رود، و از برای اثبات این نظریه دروغین یک رشته مواردی که در آنها علت موجبه و مرجّحه

علت همانا موجود بودن است» و هر چیزی که موجود است محتاج به علت و متکی به علت است و وجود موجودی که متکی به علت نباشد محال است. این نظریه متعلق به مادیین جدید است که سلسله علل و معلولات را غیر متناهی می‌دانند و به وجود واجب الوجود و علة العلل قائل نیستند. این نظریه درست نقطه مقابل نظریه آن دسته دیگر از مادیین است که وجود داشتن را منافی با معلولیت و مخلوقیت می‌دانستند. این نظریه در سخافت، کمتر از آن نظریه نیست. دلیل طرفداران این نظریه این است که ما تاکنون هر چه دیده و حس کرده و تجربه نموده‌ایم وجود اشیاء و حوادث را معلول عللی یافته‌ایم؛ پس، از اینجا می‌فهمیم که موجود بودن ملازم با معلول بودن است. گمان نمی‌رود که نقص این استدلال محتاج به بیان باشد. این دسته از مادیین برای اثبات این منظور، دانسته یا ندانسته گاهی مغلطه خاصی به کار می‌برند و اظهار می‌دارند که اگر بنا بشود موجودی باشد که معلول علتی نباشد لازم می‌آید که وجود آن موجود به حسب صدفه و اتفاق واقع شده باشد و عقلاً صدفه محال است. این گروه از همین جهت یکی از ادلّه خود را بر عدم وجود واجب الوجود، امتناع صدفه قرار داده‌اند. مثلًا دکتر ارانی در جزوه جبر و اختیار صفحه ۳ می‌گوید:

«نمی‌توانیم تصور کنیم که دنیا «ممکن» باشد زیرا در این صورت لازم می‌شود سلسله علت و معلولی خود را در جایی متوقف پنداریم و این مخالف اصلی است که فوقاً قبول نموده‌ایم زیرا باید آن محل توقف را معلول بی‌علت بدانیم و این منطقاً محال است ...»!

ایضاً در صفحه ۱۰ همان جزوه می‌گوید:

«مهمتر از همه این است که اعتقاد به «اتفاق» ما را مستقیماً وادار به ایمان به امور خارق العاده و اعجاز نموده مجبور به قبول خلقت از عدم و سایر اباطیل دیگر

مجهول یا مغفول عنه است تراشیده‌اند، ولی اگر انسان به وجدان خود رجوع کند خواهد دید تا یک مرجّح نظری را ضمیمه فعل قرار نداده و به آن، صفت «لزوم» ندهد نمی‌تواند آن را اراده کند، و چنانکه در مقاله ۸ گفته شد اختیاری که انسان دارد این است که کاری که انجام می‌دهد نسبت به خودش که یکی از اجزای علت است

می‌کند چنانکه ارسطو و سیسرون و لایب نیتس و کریستیان ولف برای اثبات صانع متمسک به عقیده اتفاق گردید ...»!

این مغالطه یک مغالطه بسیار واضحی است. صدفه و اتفاق که همه کس محال بودن آن را ادراک می‌کند این است که «چیزی که وقتی نبوده و بعد بود شده، بلاعلت بود بشود». این چه ربطی دارد به وجوب واجب الوجود که قدیم و ازلی و قائم به ذات است؟! و تاکنون هیچ حکیمی هم برای اثبات صانع، متمسک به عقیده اتفاق نگردیده و این گروهی از مادیین بوده‌اند که پیدایش جهان را با اتفاق توجیه کرده‌اند.

عجب‌تر اینکه این آقایان در مقام نفی مبدأ کل و خالق کل، گاهی به قاعده علیت متمسک می‌شوند و گاهی به نظریه امتناع خلقت از عدم، و حال آنکه نظریه امتناع خلقت از عدم اگر درست مورد مداقّه قرار گیرد نقطه مقابل قانون علیت است. صورت جامع تقریر شبهه «امتناع خلقت از عدم» که بیان شده و فلاسفه به آن پاسخهای دندان شکن داده‌اند این است که: «خلقت و علیت (یا هر چه می‌خواهید نام بگذارید) و بالاخره وجود دادن چیزی به چیزی محال است به جهت آنکه آن معلول و مخلوق یا معدوم است یا موجود، اگر معدوم است لازمه تأثیر علت در معلول این است که عدم را تبدیل به وجود کند و انقلاب عدم به وجود محال است، و اگر موجود است پس نیازی به علت ندارد و علت نمی‌تواند موجود را موجود کند و تحصیل حاصل نماید. پس در هر حال تأثیر علت و خالق در ایجاد مخلوق و معلول محال است».

ما اگر این نظریه را طبق این استدلال بپذیریم نه تنها «علیت» مفهوم درستی نخواهد داشت بلکه اساساً معدوم شدن موجود و موجود شدن معدوم امری محال و ممتنع خواهد بود و بنابراین کون و فساد و حرکت و تحویل و تحول، معنا پیدا نخواهد کرد زیرا لازمه این امور لااقل معدوم شدن حالتی و موجود شدن حالت دیگر است. ولی مادیین در مقام نفی وجود خالق کل و مبدأ کل، این قدر شتاب و عجله به خرج می‌دهند که توجهی به این تناقضها ندارند و شاید در اینجا با تغییر لفظ «خلقت» به

نسبت «ضرورت» ندارد اگر چه در عین حال نسبت به مجموع اجزای علت که مجموع انسان و غیر انسان است نسبت «ضرورت» دارد.

۴. علت منقسم می‌شود به علت ناقصه و علت تامّه، زیرا علتی که دارای اجزاء می‌باشد همچنانکه معلول به مجموع اجزائش احتیاج دارد نسبت به هر یک از آنها

لفظ «علیت» خود را راضی ساخته‌اند همان طوری که نظیر این بازی با لفظ را از متکلمین نیز که به جای لغت «علیت» لغت «فاعلیت» به کار بردند دیدیم.

گذشته از اینکه دلیل این دسته برای نشان دادن مناط احتیاج به علت- مبنی بر اینکه «هر موجودی محتاج به علت است»- ضعیف و بی‌پایه است، ادلّه وجود مبدأ کل و خالق کل، بطلان این نظریه را روشن می‌کند و مخصوصاً برهان معروف به «برهان صدّیقین» که عالی‌ترین و شریف‌ترین براهین این مطلب است و از غور در حقیقت وجود نتیجه می‌شود بطلان این نظریه را بیش از پیش روشن می‌سازد. برهان صدّیقین از اصالت وجود و تشکیک وجود استنتاج می‌شود و تنها فلاسفه اسلامی هستند که به این برهان تنبه پیدا کرده‌اند. در مقاله ۱۴ مفصلا در اطراف مقدمات و نتایج این برهان بحث خواهد شد.

[۲. نظریه حدوثی]

۲. نظریه حدوثی. طبق این نظریه خصوصیتی که موجب می‌شود شئ نیازمند به علت باشد همانا «حدوث» است و خصوصیتی که موجب می‌شود شئ بی‌نیاز از علت باشد «قدم» است؛ یعنی ادراک ما از قانون کلی علیت که منشأ استفهام ذهنی «چرایی» می‌شود این است که هر امر حادث- یعنی چیزی که وقتی نبود و بعد بود شد- حتما علتی دارد و محال است که چنین موجودی بلاعلت به وجود آید (صدفه) و در چنین مواردی است که جای استفهام «چرایی» که سؤال از علت است باقی است، ولی اگر موجودی قدیم بود نمی‌توان گفت علتی دارد و جای این استفهام باقی نیست زیرا زمانی نبوده که آن موجود موجود نبوده تا ما بتوانیم سؤال کنیم که «این موجود که نبود و بعد بود شد چرا بود شد؟» و چون معنای علیت این است که هر موجودی که وقتی نبود و بعد بود شد حتما علتی دارد، ما نمی‌توانیم (مانند مادیین) وجود موجود قدیم را به حکم قانون علیت نفی کنیم و بگوییم «ممکن نیست که موجودی قدیم باشد» از راه اینکه مستلزم استثنا در قانون علیت است، به جهت آنکه قانون علیت از اول فقط

نیز نیازمند است؛ پس هر یک از اجزای علت مانند مجموع اجزاء نسبت به آن علیت دارد که با از میان رفتن آن، معلول نیز از میان می‌رود، و از همین جا روشن می‌شود که:

الف. معرف «علت تامّه» این است که با وجود او معلول ضرورت وجود پیدا می‌کند و با عدم او ضرورت عدم؛ و معرف «علت ناقصه» این است که وجود او معلول را ضروریّ الوجود نمی‌کند ولی عدمش آن را ضروریّ العدم می‌سازد.

شامل موجودات «حادث» است و به هیچ وجه نمی‌تواند شامل موجودات قدیمه بوده باشد و واضح است که این استثنا نیست. استثنا در قانون علیت هنگامی پیدا می‌شود که فرض کنیم یک موجود حادث- که وقتی نبود و بعد پیدا شد- بلاسبب پیدا شود.

این نظریه متعلق به متکلمین و بسیاری از مدعیان فلسفه است. متکلمین روی این نظریه خویش «قدیم» را منحصر به ذات باری می‌دانند و برای همه چیز ابتدای زمانی قائل‌اند. آن دسته از الهیین که می‌کوشند در مقام اثبات وجود مبدأ کل برای تمام جهان ابتدائی زمانی پیدا کنند و همچنین آن دسته از مادیین که در نقطه مقابل، نظریه‌های لایتناهی بودن زمان و زمانیات را پیش می‌کشند و آنها را دلیل بر عدم وجود مبدأ کل قلمداد می‌کنند همین طرز فکر را دارند. نویسندگان تواریخ فلسفه و انسیکلوپدی‌ها غالبا دچار همین طرز فکر هستند و از این رو هر یک از فلاسفه را که دیده‌اند زمان را لایتناهی می‌داند یا آنکه ماده را قدیم می‌داند «مادی» و لااقل «ثنوی» معرفی می‌کنند و این خود منشأ اشتباهات بزرگی در تاریخ فلسفه شده. شاید ما موفق شدیم در مقاله ۱۱ در اطراف این مطلب نکاتی را یادآوری کنیم.

[۳. نظریه ماهوی]

۳. نظریه ماهوی. مطابق این نظریه علت احتیاج به علت، ماهیت داشتن است و هر چیزی که ماهیتی دارد و وجودی، و ذاتش- یعنی ماهیتش- غیر از وجود واقعیتش می‌باشد نیازمند به علت است خواه آنکه آن موجود حادث باشد یا قدیم، و اما موجودی که ذاتش عین وجود و واقعیت است و حقیقتش مؤلّف از ماهیت و وجود نیست، بی نیاز از علت است (در پاورقیهای مقاله ۷ فرق «ماهیت» و «وجود» بیان شده، مراجعه شود) و البته چنین موجودی چون موجودیت عین ذاتش است و نسبت ذاتش با موجودیت، «ضرورت» است نه «امکان»، محال و ممتنع است که معدوم باشد و چون محال است که معدوم باشد پس ازلی و ابدی خواهد بود یعنی همیشه خواهد

ب. عدم علت تامّه یا یکی از علل ناقصه، علت تامّه عدم معلول است.

۵. با سنجش نتیجه‌ای که در آغاز سخن از طریقه اوّلی گرفتیم (چیزی که وقتی نبود و پس از آن موجود شد باید علتی داشته باشد) با نتیجه‌ای که از طریقه دومی

بود. مطابق این نظریه موجود بی‌نیاز از علت که آن را «واجب الوجود» می‌خوانیم قدیم است ولکن هر قدیمی بی‌نیاز از علت نیست و اشکالی ندارد که موجود قدیمی یافت بشود که در ذات خود امکان وجود داشته باشد و به افاضه واجب الوجود ازلاً و ابداً موجود باشد.

این نظریه متعلق است به عموم حکمای اصالت ماهیتی و همچنین حکمایی که توجهی به اصالت وجود و اصالت ماهیت نداشته‌اند، و حتی فلاسفه اصالت وجودی نیز از همین نظریه پیروی کرده‌اند. این نظریه یکی از موارد اختلاف بزرگ حکمای الهی و متکلمین است. حکما طبق این نظریه ممکن الوجود را منحصر به حادثات، و قدیم را منحصر به ذات باری نمی‌دانند بر خلاف متکلمین که ممکن را مساوی با حادث و قدیم را مساوی با واجب می‌دانند.

دلیل این دسته برای اثبات اینکه «علت احتیاج به علت، ماهیت داشتن است» مرکّب از دو مقدمه است:

۱. هر ماهیتی، مثل ماهیت انسان و درخت و سنگ و خط و حجم و غیره، در ذات خود با هر یک از وجود و عدم نسبت متساوی دارد و می‌شود موجود باشد و می‌شود معدوم باشد. ماهیت به خودی خود لا اقتضای از وجود و عدم است، یعنی نه می‌تواند اقتضای وجود داشته باشد و نه اقتضای عدم. حکما در اصطلاحات خود نام این لا اقتضائیّت و تساوی نسبت را «امکان» می‌گذارند و می‌گویند: «ماهیت در ذات خود «ممکن» است» یا آنکه می‌گویند: «امکان از لوازم ماهیت است».

۲. هر چیزی که با دو چیز نسبت متساوی داشته باشد، عقلاً محال است که بدون آنکه عامل مرجحی برای یک طرف بالخصوص پیدا شود آن چیز به آن طرف متمایل شود. امتناع تمایل یک چیز که با دو طرف نسبت متساوی دارد به یک طرف بالخصوص بدون مرجح، همان قاعده عقلی معروفی است که «امتناع ترجیح بلا مرجّح» نام دارد. امتناع ترجیح بلا مرجّح از بدیهیات اولیه عقل است و هر کسی که درست آن را تصور کند خواه ناخواه تصدیق خواهد کرد. برای تصور این قاعده عقلی با این مثالها

گرفتیم (هر ممکن محتاج به علت است) روشن می‌شود که نتیجه دومی اعم بوده و دایره‌اش وسیع‌تر است زیرا از روی همین نتیجه ممکن است معلولی پیدا شود که قدم زمانی داشته و هیچوقت مسبوق به عدم زمانی نبوده باشد، ولی نظر به نتیجه

می‌توان مأنوس شد: فرض کنید جسمی روی خط مستقیم در جهت معینی حرکت می‌کند. در خلال حرکت به عاملی برمی‌خورد که مانع ادامه حرکت آن جسم در آن جهت معین است و فرض کنید که امر دائر است بین اینکه آن جسم به طرف راست یا به طرف چپ متمایل شود ولی هیچ عاملی در واقع و نفس الامر وجود ندارد که موجب مزیت طرف راست یا طرف چپ بشود. آیا در این صورت ممکن است که آن جسم خود به خود و بدون آنکه هیچ مرجّحی در کار باشد یک طرف معین را اختیار کند؟ البته نه. یا فرض کنید ترازویی را که دو کفّه‌اش در حال تعادل ایستاده‌اند. البته اگر ما بخواهیم یکی از آن دو کفه بر دیگری بچربد باید کاری کنیم که فشار قوه ثقل بر آن طرف زیادتر شود، مثل آنکه وزنه‌ای روی آن طرف بگذاریم یا آنکه از طرف دیگر چیزی کم کنیم. حالا فرض کنید که هیچ عملی که موجب ازدیاد قوه فشار ثقل بر یک طرف باشد و مرجح آن طرف شود انجام نشد و هیچ عاملی، چه از عواملی که ما می‌توانیم درک کنیم و چه از عواملی که نمی‌توانیم درک کنیم، پیدا نشد و شرایط کاملا مساوی است؛ آیا عقلا ممکن است که خود به خود به یک طرف متمایل بشود؟ قانون «امتناع ترجیح بلا مرجّح» یک قانون عقلی است و به دلائلی که بر خواننده مخفی نخواهد بود نمی‌شود تجربی باشد ولی در علوم تجربی مورد استفاده قرار می‌گیرد و لهذا اگر دانشمند تجربی به مواردی مشابه دو مثال مزبور بر بخورد و آن چیزی را که نسبتش را با دو طرف مساوی می‌پنداشت ببیند به یک طرف متمایل شد، حتم می‌کند که شرایط مساوی نبوده و عاملی مخفی در کار است که از نظر او مخفی است و به کنجکاوی برای پیدا کردن آن عامل مخفی می‌پردازد. در تاریخ علم از این شواهد می‌توان یافت.

به هر حال «ترجّح بلا مرجّح»- یعنی قابلی که قابل پذیرش دو طرف باشد و نسبتش به هر دو طرف متساوی باشد بدون عامل مرجّح یک طرف را بپذیرد- و همچنین «ترجیح بلامرجّح»- یعنی فاعلی که دو فعل مختلف از وی صحت صدور دارد، بدون آنکه تغییری در وضع آن فاعل پیدا شود که یک طرف را متعین کند یک

اوّلی چنین موجودی را نمی‌شود گفت احتیاج به علت دارد زیرا این نتیجه تنها در مورد موجوداتی که سابقه عدم زمانی دارند حکومت می‌نماید.

اشکال

معلولی که برای آن، وجود بلانهایت فرض شده و هیچگاه در گذشته یا آینده نابود و نیست نبوده و نخواهد بود، هرگز احتیاجی به علت نخواهد داشت، و به عبارت دیگر فرض وجود دائمی با فرض احتیاج، دو فرض متناقض می‌باشد.

طرف را انتخاب کند- عقلا محال و ممتنع است. آری، کسانی که غور کاملی در این مسائل ندارند یک رشته مثالهای عوامانه‌ای را مورد نقض قرار داده و ادعا کرده‌اند که ترجیح بلا مرجّح محال نیست، مثل آنکه گفته‌اند که اگر دو کاسه آب که از هر جهت متساوی باشند در جلو تشنه‌ای بگذاریم او قهراً یکی از آن دو کاسه را بر خواهد داشت در صورتی که نسبت شخص بردارنده با برداشتن این کاسه و آن کاسه متساوی است، و همچنین است حال کسی که از راهی می‌رود و به سر دو راهی می‌رسد و هر دو راه او را به یک نحو به مقصد می‌رسانند، و همچنین است حال کسی که متاعی می‌خواهد تهیه کند و از نوع آن متاع، افراد متساوی وجود دارد، قهراً یکی از آن افراد را انتخاب می‌کند.

در این مثالها ما علت مرجّح را یعنی آن چیزی که موجب می‌شود اراده به یک طرف بالخصوص متمایل شود نمی‌شناسیم نه اینکه چنین مرجّحی وجود ندارد. این اشخاص گمان کرده‌اند که انسان همواره می‌تواند عللی را که موجب تعلق اراده به یک طرف می‌شود تمیز بدهد و حال آنکه در علم النفس ثابت شده که هزاران عوامل نفسی در مرتبه شعور مخفی ما، در ترجیح اراده دخالت می‌کند که شعور ظاهر ما به کلی از آنها بی‌اطلاع است. پس این مثالها را نمی‌توان دلیل بر وقوع «ترجیح بلامرجّح» گرفت.

بعد از این دو مقدمه (تساوی نسبت ماهیت با وجود و عدم، و امتناع ترجّح بلا مرجّح) ما می‌توانیم مدعای حکما را راجع به «علت احتیاج به علت» بفهمیم. حکما می‌گویند: هر ماهیتی نسبتش با وجود و عدم متساوی است (مقدمه اول) و هر چیزی که نسبتش با دو چیز متساوی است اگر بخواهد به یک طرف مخصوص متمایل

پاسخ

فرض معلول، فرض احتیاج است. پس وجود دائمی معلول، وجود دائمی محتاج می‌باشد. وجود دائمی محتاج، احتیاجش شدیدتر و قوی‌تر است و پایه مطلب روی این است که «ممکن» به جهت تساوی نسبت به وجود و عدم، محتاج به علت مرجّحه می‌باشد نه به جهت سابقه عدم که یک معنای نسبی انتزاعی است.

شود احتیاج به مرجّح دارد (مقدمه دوم)، نتیجه اینکه: ماهیت در موجود بودن و معدوم بودن احتیاج به مرجّح دارد و ما نام مرجّح وجود یا عدم ماهیت را «علت» گذاشته‌ایم. پس همواره موجود بودن و معدوم بودن ماهیت وابسته به علت است، چیزی که هست وجود ماهیت وابسته به وجود علت و عدم ماهیت وابسته به عدم علت است؛ یعنی وجود علت، مرجّح وجود ماهیت است و عدم علت، مرجّح عدم ماهیت است. طبق این نظریه ادراک قانون کلی علیت از قانون ترجّح بلا مرجّح نتیجه می‌شود و منشأ استفهام «چرایی» هم همین قانون «امتناع ترجّح بلا مرجّح» است یعنی ذهن انسان فقط در جایی سؤال «چرا» را که سؤال از علت است صحیح می‌داند که یک چیز نسبتش با دو طرف، متساوی باشد و آنگاه به یک طرف متمایل شده باشد.

مطابق این نظریه امتناع صدفه- یعنی اینکه «چیزی که وقتی نبود بعد بلاعلت بود بشود» که همه کس می‌داند عقلًا محال است- از متفرعات قانون امتناع ترجح بلا مرجّح است زیرا عقل چنین می‌بیند که این چیزی که وقتی نبود و بعد بود شد اگر ذاتاً اقتضای وجود دارد پس می‌بایست قبلًا نیز موجود بود و چون قبلًا موجود نبوده معلوم می‌شود که امکان وجود و عدم دارد یعنی نسبتش با وجود و عدم متساوی است، پس چنین چیزی اگر بلاعلت موجود شود مستلزم ترجح بلامرجّح است، پس ممتنع است که چیزی که وقتی نبود و بعد بود شد بلاعلت بود شود. به عقیده حکما کسانی که مناط احتیاج به علت را «حدوث» می‌دانند درست دقت و تجزیه در حکم عقل به عمل نیاورده‌اند و پنداشته‌اند که علت اینکه ممتنع است که چیزی که یک زمان نبوده بعداً بلاعلت موجود بشود صرفاً همین است که یک زمان نبوده و بعد بود شده و حال آنکه این خصوصیت یعنی مسبوقیت وجود به عدم که نامش «حدوث» است در حکم عقل به

اشکال

قانون کلی علت و معلول را ما با آزمایشی که در حوادث مادیه انجام داده‌ایم به دست آورده‌ایم و هیچ موردی از این موارد از سابقه عدم خالی نبوده و از این روی

احتیاج به علت، دخالتی ندارد و آنچه در مناط حکم عقل دخالت دارد امکان ماهیت یعنی تساوی نسبت ماهیت با وجود و عدم است که با انضمام حکم عقل به امتناع ترجّح بلا مرجّح، «احتیاج به علت» را نتیجه می‌دهد. پس مناط احتیاج به علت، امکان است نه حدوث، و هم می‌توان گفت علت احتیاج به علت، ماهیت است زیرا ماهیت، علت و مناط امکان است و امکان علت و مناط احتیاج به علت است.

حکما می‌گویند در حکم عقل، ماهیت مقدم بر امکان است و امکان مقدم بر احتیاج است و احتیاج، مقدم بر ایجاب و ایجاد علت است و ایجاب و ایجاد علت مقدم بر وجوب و وجود معلول است و وجود معلول، مقدم بر حدوث معلول است. اینکه می‌گوییم «وجود معلول مقدم بر حدوث معلول است» از آن جهت است که حدوث، مسبوقیت وجود به عدم است و وصف وجود است و البته موصوف، عقلا مقدم است بر وصف. لازم به تذکر نیست که همه این تقدمها تقدم رتبی و عقلی است نه تقدم زمانی.

به هر حال مطابق نظریه حدوثی، ادراک ذهن را راجع به قانون علیت و معلولیت این طور باید بیان کرد: «هر حادثی- یعنی هر موجودی که وقتی نبود و بعد پیدا شد- حتما علتی دارد» ولی مطابق نظریه ماهوی ادراک ذهن را راجع به این قانون این طور باید تعریف کرد: «هر ممکنی حتما علتی دارد».

دو راهی که در متن در مقام بیان قانون علیت طی شده یکی راه حدوثی است و یکی راه ماهوی.

[۴. نظریه فقر وجودی]

۴. نظریه فقر وجودی. تقریر کامل این نظریه موقوف بر این است که راجع به امکان و وجوب «حقیقت وجود» بیش از آن اندازه که در مقاله ۸ و این مقاله بحث کرده‌ایم نکاتی را یادآوری کنیم و ما این مطلب را برای مقاله ۱۴ گذاشته‌ایم و شک نداریم که این مسأله که جنبه فلسفی خالص دارد از پرعمق‌ترین قسمتهایی است که

هرگز نمی‌توانیم یک معلولی را قدیم زمانی فرض نموده نیازمند به علت بدانیم، زیرا خاصه و حکمی را که در محیط شرایط ویژه‌ای از آزمایش گذراندیم توسعه به غیر مورد شرایط نمی‌توان داد مگر اینکه یک یا چند مورد پیدا شود که حکم و خاصه بی

تاکنون بشر در آنها غور کرده است، ولی برای اینکه خواننده محترم را فی الجمله آشنا سازیم، تا آن اندازه که متناسب با این مقاله است توضیح می‌دهیم.

از سه نظریه‌ای که تاکنون بیان کردیم، نظریه حسی از لحاظ نشان دادن مناط احتیاج به علت، حاوی مطلبی نبود زیرا این نظریه حداکثر استدلالش این بود که چون تاکنون آنچه ما دیده و شهود کرده‌ایم این بوده که مرتبا یک سلسله قضایا پشت سر یک سلسله قضایای دیگر پیدا می‌شوند و هرگاه این دسته قضایا پیدا شد آن دسته قضایا پیدا می‌شود و هرگاه این دسته از بین رفت آن دسته از بین می‌رود، پس می‌فهمیم که همواره یک عده قضایا علت یک عده قضایای دیگر هستند و سپس یک تعمیم کلی می‌دهیم و ندیده‌ها را بر دیده‌ها قیاس می‌گیریم و می‌گوییم: «هر موجودی محتاج به علت است و وجود موجودی که متکی به علت نباشد محال است». ضعف این استدلال از این راه است که اولًا ما اگر صرفاً به مقدار شهود و احساس خود قناعت کنیم فقط باید بگوییم که «بعضی از قضایا متعاقب یا مقارن بعضی قضایای دیگر پیدا می‌شوند» و نمی‌توانیم بگوییم «بعضی علت بعضی دیگر هستند» زیرا ما علیت را با احساس نمی‌توانیم درک کنیم (رجوع شود به صفحه ۲۹۹) و ثانیاً آنچه ما به حکم احساس و تجربه و قانونی که از این تجربه نتیجه می‌شود می‌توانیم نتیجه بگیریم این است که «تمام موجوداتی که مشابه با موجودات تجربی ما هستند محتاج به علتی مشابه با علل تجربه شده هستند ولی موجوداتی که تحت تجربه ما در نیامده‌اند و مشهود ما نیستند و مشابه با مشهودات ما نیز نیستند و اساساً ما از وجود و عدم آنها اطلاعی نداریم خارج از حوزه نفی و اثبات ماست». مضحک این است که مدعی شویم «وجود قائم به ذات و غیر متکی به علت، استثنا در قانون علیت است»! استثنا وقتی است که ما مناط علیت و معلولیت و احتیاج به علت را بدانیم و آنگاه موجودی را که آن مناط در وی هست بلا علت فرض کنیم و حال آنکه این خود اول مطلب است. پس با استناد به «امتناع استثنا در قانون علیت» نمی‌توانیم مدعی شویم که هر موجودی محتاج به علت است.

شرایط مزبور موجود شود و هرگز نمی‌شود به مجرد قیاس عقلی اعتماد نمود.

پاسخ

حکم تجربی همان است که گفته شد، ولی مستشکلین ما وجود خود «زمان» را فراموش کرده‌اند که یک واقعیت مادی و امکانی است و حقیقت وی «اندازه حرکت» بوده و معلول حرکت عمومی ماده می‌باشد و هرگز برای این حقیقت سابقه

باقی می‌ماند نظریه دوم و سوم. حق این است که ایراد حکما بر نظریه متکلمین وارد است و «حدوث» را نمی‌توان مناط احتیاج به علت دانست، ولی نظریه حکما نیز که ماهیت و امکان ماهیت را مناط احتیاج به علت دانسته‌اند قابل قبول نیست. قاعده کلی «امتناع ترجّح بلا مرجّح» صحیح است و قابل هیچ گونه مناقشه‌ای نیست ولی موضوع تساوی نسبت ماهیت با وجود و عدم را مصداق این کلی و صغرای این کبری قرار دادن خالی از اشکال نیست. این طرز استدلال که از قدیم‌ترین ازمنه تا عصر حاضر مورد قبول حکما بوده فقط روی نظریه «اصالت ماهیت» صحیح است که ماهیت را قابل موجودیت و معدومیت و معلولیت واقعی می‌داند و هر یک از مفهوم «وجود» و «عدم» را مفهومی اعتباری می‌داند که از دو حالت مختلف ماهیت انتزاع می‌شود.

و اما بنا بر اصالت وجود در تحقق و در معلولیت، ماهیت از حریم ارتباط با علت بر کنار است. نه وجود علت، ترجّحی به ماهیت می‌دهد و نه عدم علت. ماهیت همواره به حال تساوی خود باقی است.

آری، هنگامی که ذهن ملزم است حکم کند که «فلان ماهیت (مثلًا ماهیت انسان) موجود است» این تساوی مجازا از بین رفته است نه حقیقتا، و هر چند به هم خوردگی این تساوی مجازی از حقیقتی ناشی می‌شود ولی آن حقیقت، وجود و واقعیت خود ماهیت است نه وجود علت خارجی، و ماهیت در احتیاج به علت و عدم احتیاج به علت تابع همان وجود و واقعیت است و از خود اصالتی ندارد یعنی اگر آن وجود محتاج و معلول بود ماهیت نیز بالتبع و مجازا محتاج و معلول است و اگر آن وجود غیر محتاج و غیر معلول بود ماهیت نیز بالتبع غیر محتاج و غیر معلول است.

ما در مقدمه مقاله ۸ صفحه ۵۵۸ گفتیم که بنابر اصالت وجود معنای «امکان

عدم زمانی فرض نمی‌توان کرد، هرگز نمی‌شود گفت «زمانی بود که زمانی نبود و پس از آن زمان شد» یا «روزی بود که روزی نبود و سپس روز پیدا شد». آری، این دانشمندان چون در کاوشهای علمی خود از حقیقت زمان بحث نکرده‌اند نه تنها در

ماهیت» چیزی غیر از آن چیز خواهد بود که قبلًا قائلین به اصالت ماهیت یا غافلین از اصالت وجود و اصالت ماهیت می‌دانستند (مراجعه شود).

علیهذا ما نمی‌توانیم از راه ماهیت، با استناد به قاعده امتناع ترجّح بلا مرجّح، احتیاج به علت را اثبات کنیم. بنا بر اصالت وجود در تحقق و در معلولیت، صورت این مسأله به کلی عوض می‌شود و صورت دیگری پیدا می‌شود.

حکما و متکلمین تاکنون از «علت احتیاج به علت» بحث می‌کردند و هر دسته‌ای معلول را چیزی و احتیاج معلول را چیز دیگر و علت احتیاج را چیز سومی فرض می‌کردند. حالا ببینیم واقعاً همین طور است یا نه؟

ما قبلًا در مقاله ۸ صفحات ۵۸۰- ۵۸۳ تحلیلی به عمل آوردیم و برهان اقامه کردیم که اگر رابطه علّی و معلولی در جهان وجود داشته باشد (و البته وجود دارد) نمی‌توان ذات معلول را چیزی و آنچه را که معلول از ناحیه علت دریافت می‌کند چیز دیگری و تأثیر علت را در معلول چیز سومی فرض کنیم. در آنجا ثابت کردیم که در معلولات، «وجود» و «موجود» و «ایجاد» یکی است یعنی هویت معلول عین هویت وجود و عین هویت ایجاد است. از آنچه در آنجا بیان کردیم معلوم شد که رابطه و وابستگی معلول با علت و احتیاج معلول به علت عین هویت معلول است یعنی هویت واحد است که به وی «وجود» و «موجود» و «ایجاد»، و همچنین «رابطه» و «مرتبط»، و «نسبت» و «منتسب»، و «وابسته» و «وابستگی»، و «محتاج» و «احتیاج» با اعتبارات مختلف گفته می‌شود و اساساً این تکثر، ساخته طرز اندیشه سازی ذهن است وگرنه در خارج، کثرتی از این لحاظ نیست و محال است که چنین کثرتی عینی باشد.

مطابق این بیان اگر در جهان، علت و معلولی وجود داشته باشد، چنین نیست که واقعیت معلول چیزی و احتیاج معلول به علت چیز دیگری و مناط احتیاج به علت چیز سومی بوده باشد تا نوبت این سؤال برسد که علت و مناط احتیاج فلان شئ به علت چیست؟ این سؤال درست مانند این است که بگوییم علت احتیاج به علت آن چیزی که هویتش عین احتیاج به علت است چیست؟ عیناً مثل این است که بپرسیم «علت

این بحث بلکه در هر بحث فلسفی مربوط به خواص نظری زمان دچار یک رشته فراموشکاری و اشتباهات گردیده‌اند.

به هر حال زمان از جمله پدیده‌هایی است که بی‌سابقه عدم زمانی نیازمند به علت می‌باشد؛ و همچنین حرکت عمومی و ماده‌ای که موضوع حرکت است همین

اینکه عدد ۴، عدد ۴ است چیست؟» یا «علت اینکه خط، خط است چیست؟» ... آری، می‌توانیم وضع سؤال را تغییر بدهیم و از معلول واقعی که خود وجود است صرف نظر کنیم و طبق عادت ذهن خود، ماهیت را که معلول بالمجاز است مورد پرسش قرار دهیم و از خود بپرسیم «مناط احتیاج ماهیت به علت چیست؟». در جواب این سؤال می‌توان گفت که علت احتیاج ماهیت (البته احتیاج مجازی) همانا «فقر وجودی» است و یعنی علت اینکه ماهیت در موجودیت و معدومیت مجازی خود تابع علت خارجی است این است که نحوه وجود ماهیت، نحوه وجود ایجادی و تعلقی و ارتباطی است. این سؤال در مورد ماهیت از آن جهت صحیح است که ما با یک مسامحه ذهنی «محتاج» را غیر از «احتیاج» و غیر از «علت احتیاج» فرض کرده‌ایم، ولی این سؤال در مورد «وجود» صحیح نیست زیرا این تفکیک، در وجود میسر نیست.

اگر ما معلول را با این وصف شناختیم که هویتش عین ایجاد و عین احتیاج و عین وابستگی است دو نتیجه مهم می‌گیریم: یکی اینکه بدون آنکه احتیاجی به براهین امتناع تسلسل علل داشته باشیم وجود علت بالذات و واجب الوجود را- یعنی هویتی که واقعیتش هویت تعلقی و ارتباطی و ایجادی نیست بلکه هویتش عین غنا و استقلال و قیام بالذات است- اثبات می‌کنیم و فرضیه حسی مادی مبنی بر اینکه «هر موجودی معلول است» با واضح‌ترین بیانی باطل شناخته می‌شود. تفصیل این مطلب را در مقاله ۱۴ خواهیم دید. دیگر اینکه روی هر یک از سه نظریه بالا حداکثر پیوستگی و ارتباطی که میان موجودات می‌توانیم تعقل کنیم این بود که موجودات همه به منزله حلقه‌های یک زنجیر و آلات و ابزار یک کارخانه است که به یکدیگر پیوسته و مرتبط است، ولی مطابق این نظریه پیوستگی و ارتباط، عین هویت موجودات است و جهان را ما باید به منزله یک خط متصل و یا به منزله یک حقیقت متموّج تعقل کنیم و تنها اختلافی که بین اجزاء آن فرض می‌شود اختلافات شدت و ضعفی و کمال و نقصی است. این مطلب را نیز در محل دیگری توضیح کافی خواهیم داد.

خاصه را دارند چنانکه در جای ویژه خود خواهد آمد ان شاء اللّه تعالی.
گذشته از اینها پاسخ جمله اخیره اشکال را (هرگز نمی‌شود به مجرد قیاس عقلی اعتماد نمود) در مقاله پنجم دادیم.
۶. چون احتیاج معلول به علت در وجود خودش می‌باشد، از این روی دیگر نمی‌شود معلولی را علت علت خودش فرض کرد و این گونه علیت بی‌واسطه یا

نظریه فقر وجودی که در مقابل سه نظریه گذشته است نتیجه قطعی اصول «حکمت متعالیه» است و بیشتر از هر چیز با اصالت وجود و تشکک وجود رابطه دارد. روی نظریه اصالت وجود در تحقق و در مجعولیت، از نظریه ماهوی که مورد قبول قاطبه حکمای پیشین بوده برای همیشه باید دست کشید ولی چیزی که موجب تعجب می‌شود این است که پیروان حکمت متعالیه و حکمای اصالت وجودی نیز در اظهارات و استدلالات خود به همان نظریه ماهوی اعتماد کرده‌اند و آن را مقبول و مسلّم گرفته‌اند و تاکنون دیده نشده که خدشه‌ای بر آن وارد کرده باشند. شاید علت این اعتماد این است که نتیجه این استدلال با نظریه فقر وجودی یکی است و همان طوری که طبق نظریه ماهوی، حدوث موجودات دلیل بر امکان ماهوی و کاشف از عدم وجوب ذاتی آنهاست، طبق این نظریه نیز حدوث موجودات دلیل احتیاج وجودی و وابستگی آنها به شرایط و مقدمات خاصی است، و ایضا همان طوری که طبق نظریه ماهوی قدم زمانی با معلولیت منافی نیست، طبق این نظریه نیز منافی نیست. مطابق نظریه ماهوی، ماهیت داشتن نشانه تساوی نسبت ذات شئ با وجود و عدم (امکان) است و این تساوی دلیل بر احتیاج به علت و مرجّح است؛ در این نظریه نیز (به بیانی که در مقاله ۱۴ خواهد آمد) ماهیت داشتن دلیل بر فقر وجودی است. پس نتیجه محاسبه طبق این دو نظریه یکی است و هر چند اصول نظریه ماهوی غلط است ولی چون بالمآل همان نتیجه را می‌دهد که نظریه فقر وجودی می‌دهد و از طرفی محاسبه‌اش آسان‌تر است، مانعی ندارد که در قسمتهای مقدماتی آن را به کار ببریم، درست مثل اینکه ما می‌دانیم اصول و مبانی اولی هیئت بطلمیوس (ptolemaios) غلط است و اصول هیئت کپرنیک (Copernic) صحیح است ولی هیچ مانعی ندارد که برای اندازه گیری برخی حرکات اجرام آسمانی و پیش بینی خسوف و کسوف و بعضی چیزهای دیگر با اصول بطلمیوسی محاسبه کنیم به جهت آنکه نتیجه محاسبه در

باواسطه محال می‌باشد زیرا علت علت شیٔ، علت خود شیٔ است و نمی‌شود شیٔ، علت خودش بوده باشد و این همان مسأله «بطلان دور» است.

۷. وجود علت تامّه از وجود معلول قوی‌تر است زیرا تمام واقعیت و وجود معلول از آثار وجود علت بوده و متکی به وجود آن می‌باشد و البته در اینجا نباید دست به یک رشته نقضهای عوامانه زد مانند پدر و پسر، بنّا و ساختمان، و سنگتراش و سنگ، و آتش افروز و آتش و جز اینها، زیرا چنانکه در مقاله هشتم تذکر دادیم آنچه در اینها به راستی علت فاعلی است، مانند پدر نسبت به حرکات تناسلی خودش، پیوسته و بی‌تردید از معلول خویش قوی‌تر است و همچنین علت تامّه نسبت به معلول قوی‌تر می‌باشد.

و از این روی، علت بر معلول مقدم و معلول، از علت متأخر می‌باشد زیرا تا علت نباشد معلول نخواهد بود، در عین حال در یک زمان باید هر دو جمع بوده و گرد آمده باشند و از همین جا روشن است که این تقدم و تأخر، زمانی نیست چنانکه خواهد آمد.

و از مجموع این بیانات این نتیجه را باید گرفت: «استقلال و تمامیت وجودی

بسیاری از موارد یکی است و بسا هست که در برخی موارد روی اصول غلط بطلمیوسی محاسبه آسان‌تر باشد.

البته اینجانب شخصا واقف است که آنچه در مقام بیان رابطه علت و معلول و مناط احتیاج معلول به علت روی اصول حکمت متعالیه بیان کردیم و گفتیم «معلول عین احتیاج است» از مطالبی نیست که برای همه کس قابل هضم باشد و بسا هست که برای کسانی که تمرین زیادی در عقلیات فلسفی ندارند و مخصوصاً کسانی که طرز تفکر حسی دارند این گفته‌ها صرفاً «لفّاظی» جلوه کند و ما نیز انتظار نداریم که با این بیان مختصر آن حقیقت عالی را که جزء شاهکارهای اعجاز آمیز فکر بشر است بفهمانیم، ولی خواننده محترم باید بداند که این نظریه جزء آن دسته نظریات فلسفی است که برای کسی که درست به اصول و مبادی آشنا باشد از یک مسأله ریاضی یقینی‌تر است. ضمنا برای کسانی که فی الجمله مقصود را یافتند و به راه عقلانی این مقصود که از بررسی انبوه اندیشه‌های غلطانداز ذهن به دست آمد نیز واقف شدند، جمله‌ای را که مکرر در دو مقاله پیش گفته‌ایم تکرار می‌کنیم: «تا ذهن را نشناسیم نمی‌توانیم فلسفه داشته باشیم».

معلول، عین استقلال و تمامیت وجودی علت است» زیرا معلول در وجود ضروری خود که به واسطه آن، صفت «واقعیت» را به خود گرفته و «لا واقعیت» را می‌راند متکی به علت یعنی به استقلال وجود ضروری علت می‌باشد، پس معلول با استقلال علت مستقل است نه با استقلالی دیگر؛ یعنی علت و معلول دو مستقل هستند با یک استقلال. این نظریه با بیانی که ایراد شد در فلسفه عالیه به خوبی روشن است و البته از سطح گفتگو و بحث این اصول مقدماتی بالاتر است.

از برای دریافتن این نظر باید - چنانکه در مقاله هفتم گذشت - مهیت را از وجود تمیز داده و قصر نظر به وجود نموده و وارد بحث شد و اما کسی که وجود را مساوی ماده قرار داده و در راه کنجکاوی فلسفی در هر گامی می‌افتد و بر می‌خیزد و در هر لحظه می‌میرد و زنده می‌شود و در مورد هر نسبت و صفت عمومی مانند وحدت و کثرت و تقدم و تأخر و قوه و فعلیت و جز آنها پوزش پس از پوزش یا مکابره پی مکابره می‌آورد، چنین کسی در این موارد نباید نظری بدهد.

۸. چنانکه در مقاله هشتم تذکر دادیم سلسله علت تامّه یک معلولی نمی‌تواند تا لانهایت رفته و در جایی وقوف نکند و ما این نظریه را در فلسفه عالیه با یک بیان روشنی که از احتیاج وجودی معلول و استقلال علت گرفته شده بیان نموده‌ایم.

۹. دو علت مستقل و جدا از هم در یک معلول نمی‌تواند تأثیر کند چنانکه یک علت با یک علیت و تأثیر نمی‌تواند در دو معلول تأثیر کند ۱ زیرا رابطه و سنخیت

[اصل سنخیت]

۱. در پاورقیهای پیش گفتیم که از اصل کلی علیت، قوانین فرعی زیادی منشعب می‌شود و دوتای از آنهاست که اگر به ثبوت نپیوندد نمی‌توان برای جهان، نظامی قطعی و یقینی اثبات کرد. آن دو قانون عبارت است از «قانون سنخیت» و «قانون ضرورت علّی و معلولی».

مطابق آنچه قبلًا روشن کردیم، از اصل کلی علیت، ارتباطات و وابستگیهای موجودات و از اصل سنخیت، نظام و انتظام این ارتباطات، و از اصل ضرورت علّی و معلولی، قطعیت و ضرورت این نظام نتیجه می‌شود.

راجع به اصل کلی علیت در پاورقیهای همین مقاله و راجع به ضرورت علّی و معلولی در مقاله ۸ بحث کافی شد. جمله‌های مختصر بالا اشاره به اصل سنخیت است و نظر به اینکه این مسأله علاوه بر آنکه فی حد نفسه با اهمیت است از طرف متکلمین یا سایر فرق مورد ایراداتی واقع شده و اظهارات بعضی از علمای فیزیک نو نیز می‌نمایاند که تحقیقات دقیق علما در عالم ذرات خلاف این اصل را ثابت کرده،

وجودی علت و معلول مقتضی است که وجود معلول، مرتبه ضعیفه وجود علت بوده باشد. بنابراین، تباین وجودی دو علت متباین، معلول را دو مرتبه ضعیفه متباین قرار خواهد داد و همچنین تباین وجودی دو معلول متباین، مستلزم دو علت متباین خواهد بود.

ناچاریم بسط کافی در اطراف این مطلب مهم بدهیم.

اصل سنخیت را اگر با زبان ساده بخواهیم بیان کنیم باید این طور تعریف کنیم: «از علت معین فقط معلول معین صادر می‌شود و معلول معین فقط از علت معین صحت صدور دارد». حکما این قاعده را آنجا که به مفهوم دقیقش بیان می‌کنند به این صورت بیان می‌کنند: «صدور کثیر از واحد و صدور واحد از کثیر ممتنع است». معنای این جمله این است که علت واحد فقط با معلول واحد وابستگی دارد و معلول واحد فقط با علت واحد مرتبط است و اگر احیاناً در مواردی می‌پنداریم که علت واحد منشأ معلولات کثیره است یا معلول واحد از مجموع چند علت حاصل شده واقعا آن علت یا آن معلول مفروض ما واحد نیست بلکه مجموعی از واحدهاست.

البته آنچه در درجه اول مورد نظر حکماست «واحد بالشخص» است ولی این قاعده در واحدهای بالنوع یعنی افراد مختلفی که از «نوع» واحد هستند نیز تا حدی جاری است و نتیجه این می‌شود که افراد مختلف هر اندازه تشابه نوعی زیادتری داشته باشند از لحاظ آثار و خواص مشابه‌ترند. پس از تعمیم واحد به واحد بالشخص و واحد بالنوع، معنای این قاعده این خواهد بود که هر واحد حقیقی علت فقط با یک واحد حقیقی از معلول وابسته و مرتبط است و هر دسته از افراد واحد بالنوع با یک سلسله آثار واحد بالنوع مرتبط می‌باشد.

از قسمت اول نتیجه می‌گیریم: صدور موجودات از مبدأ کل و صانع کل که به حکم برهان، بسیط و واحد من جمیع الجهات است بر طبق نظامی معین است؛ یعنی صدور موجودات به ترتیب است و حتما پای معلول اول (مقصود اولیت زمانی نیست) و بلاواسطه در کار است و سپس پای معلول معلول اول، و همین طور؛ و نظریه اشعری که اراده ذات باری را بلاواسطه دخیل در جمیع امور می‌دانست غلط است.

از قسمت دوم نتیجه می‌گیریم: طبیعت همواره جریان مشابه و یکنواختی را طی می‌کند؛ یعنی در طبیعت همواره شرایط کاملًا مساوی، نتیجه مساوی می‌دهد و اینکه

و باید دانست که نسبت به این دو نظریه نیز به نظر سطحی موارد نقض زیادی موجود است چه، در خارج بسیار اتفاق می‌افتد چندین فاعل دست به هم داده و

در موارد خاصی ما می‌پنداریم شرایط مساوی است و در عین حال می‌بینیم نتیجه مختلف است، باید بفهمیم که واقعا شرایط مساوی نبوده و اختلاف وجود داشته، چیزی که هست ما این اختلاف را درک نکرده‌ایم.

برای اثبات «اصل سنخیت» می‌توان دو نوع دلیل اقامه کرد: دلیل حسی و استقرائی و دلیل عقلی و قیاسی.

دلیل حسی و استقرائی

انسان هر اندازه که جزئیات را استقراء کرده و می‌کند و در قسمتهای مختلف تجربه به عمل می‌آورد می‌بیند که اشیاء دارای خواص معین ثابتی هستند و همواره شرایط و مقدمات و علل معین، نتایج و معلولات معین به دنبال خود می‌آورد و تخلفی از این لحاظ مشاهده نمی‌کند و از این رو برایش قطعی می‌شود که هر چیزی خاصیت و استعداد خاصی دارد مخالف با خواص و استعداداتی که سایر اشیاء دارند. انسان در اثر تجربه و استقراء، یقین حاصل کرده که هر یک از مواد معدنی و آلی خاصیتهای مخصوص به خود دارد، خاصیت آتش سوزاندن و خاصیت آب خاموش کردن آتش و خاصیت هوا قابلیت تنفس است. انسان در اثر تجربه دریافته است که از گندم، گندم می‌روید و از جو، جو و از انسان، انسان متولد می‌شود و از اسب، اسب و از گوسفند، گوسفند و هیچگاه ممکن نیست که کسی گندم بکارد و جو بر دهد یا آنکه اسب بچه الاغ بزاید. پس انسان از این استقراء جزئیات، یک حکم کلی انتزاع می‌کند. آن حکم کلی این است که: «علل و مقدمات معین همواره معلولات و نتایج معین می‌دهد».

این استدلال اگر هیچ مقدمه قیاسی به آن اضافه نشود ضعیف است زیرا اولًا همان طوری که در مقاله ۵ گفتیم ذهن قادر نیست فقط با استقراء جزئیات به کشف یک قانون کلی نائل شود و در تمام مواردی که ذهن در اثر استقراء و تجربه به کشف یک قانون کلی نائل شود برخی اصول عقلانی غیر تجربی مداخله دارد، و در آنجا ثابت کردیم که از جمله اصولی که همواره قوانین کلی تجربی متکی به قبول قبلی آنهاست

فعلی را انجام دهند و یا یک فاعل چندین فعل به وجود آورد، ولی باید باریک بینی نموده و فهمید که در صورت اوّلی مجموع چندین فاعل یک فاعل را تشکیل

همانا «اصل سنخیّت علّی و معلولی» است و واضح است که اگر بنا بشود خود این اصل نیز با تجربه ثابت شود مستلزم دور است (مقاله ۵) و ثانیا قوانین تجربی به طور کلی قطعیت ندارد زیرا زمینه تجربه کامل که بشر بتواند جمیع عوامل دخیله را تحت نظر بگیرد تقریبا غیر میسر است و لهذا قوانین تجربی متوالیا نقض می‌شود و تجربیات بعدی نقض تجربیات قبلی را روشن می‌کند و اگر ما صرفاً تجربیات گذشته را در مورد «اصل سنخیت» ملاک قرار دهیم تجربیات جدید علمی بشر در عالم ذرات که می‌نمایاند طبیعت جریان متحد الشکلی را طی نمی‌کند آن را نقض می‌کند چنانکه عن قریب بیان خواهیم کرد.

دلیل عقلی و قیاسی

این راه متکی به تحلیل عقلانی حقیقت علیت و معلولیت است. ما قبلًا دیدیم که علیت و معلولیت مستلزم ارتباط و پیوستگی دو چیز است که ما نام یکی را «علت» و نام دیگری را «معلول» گذاشته‌ایم و اگر دو موجود را فرض کنیم که با یکدیگر بیگانه و متباین محض باشند معنا ندارد که یکی را «علت» و دیگری را «معلول» بدانیم، و از طرفی می‌دانیم که رابطه علت و معلول از نوع وجود دادن و وجود یافتن است یعنی از دو موجودی که یکی وجود دهنده دیگری است و آن دیگری وجود یافته از ناحیه اوست مفهوم «علیت و معلولیت» انتزاع می‌شود. از طرف دیگر قبلًا ثابت کردیم که ارتباط و پیوستگی معلول به علت، مغایر با واقعیت معلول نیست یعنی واقعیت معلول عین ارتباط و اضافه است نه چیزی که دارای ارتباط و اضافه است.

یک مقدمه دیگر که به این سه مقدمه علاوه شود مطلب کاملا روشن می‌شود و آن مقدمه این است: حقایق معلوله که عین اضافه و ارتباط هستند به این نحو است که هر معلولی عین اضافه به علتی خاص است وگرنه اضافه و ارتباط مطلق و بلا طرف معنا ندارد، و اختلاف معلولات با یکدیگر در عین اینکه در اصل اضافی بودن و رابطی بودن با یکدیگر شریکند در این است که هر معلولی هویتش انتساب و ارتباط با علتی خاص

می‌دهند و در صورت دومی یک فاعل با شرایط مختلف چندین فاعل می‌شود و یا چندین فعل به واسطه ترتب، یک فعل می‌باشد.

است و آن علت خاص مقوّم واقعیت آن معلول است یعنی اگر فرض کنیم به جای این علت یک علت دیگر بود نه فقط طرف اضافه تغییر کرده است بلکه دیگر آن اضافه آن اضافه نیست و آن معلول آن معلول نیست و از اینجاست که می‌گوییم: «مرتبه هر موجودی در نظام وجود مقوّم ذات آن موجود است» یعنی هویّت و آن موجود بودن آن موجود به این است که در همان مرتبه خاصی که هست بوده باشد و اگر او را در مرتبه دیگر فرض کنیم نه این است که خودش خودش است و جایش تغییر کرده بلکه خودش خودش نیست و اینکه خودش خودش باشد موقوف به این است که در همان مرتبه‌ای که دارد بوده باشد، و همان طوری که در مقدمه مقاله ۸ بیان کردیم مراتب موجودات در سلسله زمان یا در مراتب علّی و معلولی و نظام اسباب و مسبّبات را نباید از قبیل یک صف سرباز فرض کرد که هر یک در محل معینی جا گرفته‌اند و مانعی ندارد که تغییر وضع و محل و نسبت بدهند، بلکه در مقام تشبیه و تنظیر بهتر است که نظام موجودات را به مراتب اعداد تشبیه کنیم که مرتبه هر عددی مقوّم حقیقت آن عدد است و همان طوری که در اعداد معنی ندارد که بپرسیم چرا عدد ۱ عدد ۲ نیست و چرا عدد ۲ عدد ۵ نیست، همین طور در نظام موجودات نیز معنا ندارد سؤال کنیم چرا فلان معلول، معلول فلان علت است و معلول فلان علت نیست؟ یا آنکه چرا آن معلول به جای علت خودش و علتش به جای خودش نیست؟ یا آنکه چرا من «معلول اول» یا چرا «علت اولی» نیستم؟

بعد از اینکه دانستیم که واقعیت نسبت هر معلول با علت خاص، عین واقعیت معلول و مقوّم ذات معلول است، می‌توانیم بدانیم که واقعیت نسبت با دو علت مختلف و متغایر، مختلف و متغایر است و اگر از دو علت مختلف، معلول واحد صادر شود لازم می‌آید که معلول واحد مفروض ما در عین وحدت کثیر باشد و در عین اینکه هویتش عین انتساب به فلان علت است و متقوم به آن علت است عین انتساب به فلان علت دیگر و متقوم به آن نیز باشد و اگر از علت واحد دو معلول متغایر صادر شود لازم می‌آید که آن دو معلول در عین کثرت مفروض بیش از یک هویت نداشته باشند و همان طوری که در متن بیان شده: «رابطه و سنخیت وجودی علت و معلول، مقتضی است که وجود

علتهای چهارگانه

اگر یکی از کارهای خود را که «اختیاری» می‌نامیم، مثلًا دوختن یک پیراهنی را، مورد مطالعه قرار دهیم خواهیم دید به وجود آمدن یک پیراهن که معلول است (مسامحتا) موقوف است به مقداری پارچه که پیراهن‌دوز برای پوشیدن با ابزار ویژه

معلول مرتبه ضعیفه وجود علت بوده باشد. بنابراین تباین وجودی دو علت متباین، معلول را دو مرتبه ضعیفه متباینه قرار خواهد داد و همچنین تباین وجودی دو معلول متباین مستلزم دو علت متباین خواهد بود».

برای اثبات قانون سنخیت، ادلّه و براهین زیادی اقامه شده و این مسأله از سنخ آن رشته مسائل فلسفی است که برای کسی که درست به اصول فلسفی وارد باشد جای کوچک‌ترین شک و تردیدی باقی نمی‌ماند و تنها با قبول این اصل است که نظام معین موجودات قابل توجیه است و این اصل است که اذعان قطعی می‌آورد بر اینکه پیدایش حوادث و اشیاء حتما طبق جریان و اسباب معیّنه صورت می‌گیرد، و چنانکه دیدیم این مسأله یک مسأله فلسفی خالص است یعنی مبتنی به قبول اصول موضوعه‌ای از علوم طبیعی یا ریاضی نیست و خواننده محترم اگر درست مبادی تصوریه و تصدیقیه این مسأله را به دست آورده باشد می‌فهمد که تحقیق در اطراف این مسأله، نفیا و اثباتا، جز در حوزه فلسفه میسر نیست؛ و اگر درست در عقلیات فلسفی تمرین کرده باشد به اندازه یک مسأله ریاضی یقین حاصل می‌کند.

در کتاب راز آفرینش یا جهان شگفت تألیف جینز دانشمند فیزیک و ریاضی و ستاره شناس قرن حاضر، ترجمه آقای مهندس رضا، بعد از آنکه عقاید بشر اولیه را در تعلیل حوادث به اراده ارباب انواع و خدایان و سپس توجه بشر را به رابطه علّی و معلولی بین حوادث عالم توضیح می‌دهد می‌نویسد:

«چند هزار سال بر این منوال گذشت تا در قرن هفدهم، یعنی قرن گالیله و نیوتن، بالاخره قانون علیت به عنوان مبنای کشف و تحقیق امور طبیعی پذیرفته شد. دانشمندان در مطالعه امور و قضایای طبیعی به علل و اسباب توجه کرده متقاعد شدند که هر علت مفروضی معلول معینی را به وجود می‌آورد. مطالعات نجومی و

خود آن را به شکل مخصوص در می‌آورد و وجود پیراهن به همه این اطراف بسته می‌باشد:

۱. فاعل که پیراهن دوز است.
۲. غایت و آرمان که پوشیدن می‌باشد.
۳. ماده که پارچه است.
۴. صورت که شکل پیراهن بوده باشد.

اگر یکی از اینها در میان نبود پیراهنی به وجود نمی‌آمد.

ستاره شناسی نیز حرکت منظم سیارات را مشهود داشته خرافات و اوهام قران ماه و مشتری و سعد و نحس زهره و زحل را به دور انداخته، مؤمن شدند که برای دانشمند «سعد افتد هم زحل هم مشتری» ... در قرن هفدهم ثابت شد که حرکت کلیه اجرام آسمانی بر طبق قوانین ثابت و پا برجایی صورت می‌گیرد که توسط دانشمند قرن توجیه و اعلام شده است. نیوتن می‌گفت که باید تمام امور طبیعی را با استدلالات مناسبی از روی اصول مکانیک (قواعدی که از اعمال قانون علیت در طبیعت بی جان به دست می‌آید) نتیجه گرفت ... گفته نیوتن روز به روز بر طرفداران خود افزود و در نیمه دوم قرن نوزدهم این عقیده به اوج عظمت خود رسید تا آنجا که هلمولتز دانشمند معروف آلمانی اذعان کرد که همه علوم طبیعی باید به علم مکانیک منجر شود یعنی آنگاه که در جهان بی‌روح مطالعه می‌کنیم باید علت و معلول را تشخیص داده رابطه آنها را به تحقیق معلوم کنیم و هیچ چیز را جز در سلسله قانون علیت در نظر نگیریم. همچنین دانشمند نامی لرد کلوین انگلیسی اعتراف نمود که تا نمونه مکانیکی از چیزی را به تصور در نیاورد آن را درک نمی‌کند ... این بحثها در حیات انسانی اثرات جالبی به وجود آورد زیرا هر چه اعتقاد به قانون علیت افزایش می‌یافت اعتقاد به اختیار سست‌تر می‌گردید و افکار بیشتر به این مطلب اقبال می‌کردند که اکنون که جهان بی‌روح تابع قانون علیت است چرا جهان ذی روح از این قاعده بر کنار باشد. این گونه تفکرات، فلاسفه مکانیست قرن هفدهم و هجدهم را به وجود آورده ایشان را در برابر اصحاب اصالت تصور (ایده آلیستها) قرار داد ... در پیچ و خم این افکار سیر می‌کردیم که قرن بیستم با جلوه بسیار فرا رسید و قدمهای بلندی به سوی دانش نو برداشته شد. نخستین گام بلند ما در این قرن مطالعه قسمت بسیار کوچکی از ماده بود چه تا آن زمان علما وسیله نداشتند که جزء بسیار کوچکی از ماده را در تحت مطالعه دقیق قرار دهند و قضاوت ایشان فقط بر جزئی از ماده بود که با حواس پنجگانه مستقیماً محسوس شود حال آنکه چنین

ما در مورد افعال اختیاریه خود این علتهای چهارگانه را باور داریم و چنین می‌انگاریم که کارهایی که با تروّی و فکر انجام می‌دهیم روی این پایه‌های چهارگانه ایستاده در هستی خود از آنها سرچشمه می‌گیرند، ولی آیا این اندیشه ما

جزئی از ماده میلیون میلیون ذره را در برداشت و شک هم نداشتیم که چنین قطعه مادی تابع قانون علیت است اما معلوم نبود که اثر یک ذره مثلًا با اثر یک میلیون ذره تناسب و تشابهی داشته باشد ... فیزیک قرن نوزدهم دست در دامان اصول مکانیک زد، هر قضیه طبیعی را به ماشینی تشبیه کرد و سرانجام خواست در ماشین فکر انسانی نیز با همان نظر مطالعه کند ولی یک اشکال بزرگ برای او باقی ماند و آن توجیه نور و قوه جاذبه بین کرات آسمانی بود که با هیچ فرمول مکانیکی توجیه نمی‌پذیرفت. در آخرین ماههای قرن نوزدهم پرفسور ماکس پلانک (Max planck) برخی از قضایای تابش نور را که تا آن زمان تاریک و مجهول بود کشف کرده ثابت نمود که تنها نمی‌توان امثال این امور طبیعی را به کمک فرمول مکانیکی قانون علیت تفسیر و توجیه کرد بلکه اساساً نمی‌توان آنها را با هیچ گونه فکر مکانیکی یعنی وجوب و اضطراری که از قانون علیت بر می‌آید ارتباط داد. چون افکار تازه همیشه مورد حمله متعصبین قرار می‌گیرد، پرفسور پلانک نیز مدتی مورد سخره و استهزاء دانشمندان زمان شد ولی چندی نگذشت که یکی از بزرگترین تئوریهای فیزیک کنونی بر پایه سخنان وی استوار گشت. این تاریخ را باید پایان سلطه قانون علیت و آغاز دوره نوینی در سیر علم و حکمت دانست. پرفسور پلانک جریان امور طبیعی را در طی حرکات جسته جسته می‌داند. وی ثابت می‌کند که حرکات کوچکی که در طبیعت صورت می‌گیرد همه به همین روش است. مثلًا عقربه دقیقه شمار ساعت در آخر هر دقیقه با یک حرکت چرخ دندانه‌ای که درون ساعت تعبیه شده، یک درجه از محیط صفحه ساعت را می‌پیماید. ناظری که زمان طویلی را به کمک ساعت می‌سنجد چنین می‌پندارد که عقربه دقیقه شمار با نظم و ترتیب و اتصال و پیوستگی، محیط ساعت را پیموده، حال آنکه کسی که در زمان کوچکی شاهد قضیه باشد می‌بیند که عقربه در طی هر دقیقه بر جای ثابتی ایستاده و در آخر آن دقیقه با یک حرکت یک درجه را می‌پیماید. علامه معاصر اینشتاین (Albert Einstein) در سال ۱۹۱۷ متعرض شد که تئوری پلانک علاوه بر انفصال حرکات، مطالب مهمی را در بر دارد. اگر در عمق این معنی فرو رویم بر اثر اینشتاین و دیگر دانشمندان اذعان می‌کنیم که نظم و ترتیب قانون علیت که پیشتر پیشوای سیر علوم و اندیشه علمای ما بود دیگر توانایی هدایت افکار ما را ندارد. بر طبق علوم قدیم (علوم پیش از قرن

درست است یا پنداری است و بس، که با واقعیت خارج وفق نمی‌دهد و اساساً علیتی و معلولیتی در کار نبوده و هیچ پدیده و حادثه‌ای نیازمند به علت نیست؟ و یا قانون علت و معلول درست بوده ولی چهار تا بودن آنها در هر موردی- مانند ماده و

بیستم) قانون علیت حکم می‌کند که دنیا سیر ثابت و معینی دارد که از صبح ازل تا شام ابد با زنجیر علیت به هم پیوسته شده، هر علت را به طور قطع معلول معینی در پی است و این معلول خود علت پیدایش وضع جدیدی است و ... به عبارت دیگر علوم قدیم می‌گفتند که اگر وضع کنونی جهان را به A بنماییم وضع آتی آن شکل مفروض و معین B را خواهد داشت که به طور قطع از A نتیجه شده، ولی علوم جدید تا حال ما را به این نتیجه رسانیده‌اند که به طور قطع نمی‌توان حکم کرد که وضع A وضع مفروض B را در پی دارد، ممکن است وضع جهان در لحظه بعد از وضع A شکل B یا C یا D یا وضع دیگری باشد، ما نمی‌توانیم به طور قطع وضع آتی را پیش بینی کنیم (بر خلاف دانش قدیم که می‌گفت با داشتن وضع A به طور قطع می‌توان وضع آتی B را پیش بینی کرد)، وضع آتی محتمل است C و یا وضع دیگری باشد. علوم ما توانایی یافته‌اند که بگویند احتمال وقوع هر یک از حالات B یا C یا D یا ... چقدر است (حساب احتمالات). خلاصه علم به یقین، راز آفرینش و سرّ غیب است و هیچ محرم دل را در آن حرم راه نیست. مثالی بیاوریم: رادیوم یا گوهر شب چراغ جسمی است که مدام نور و گرما از آن تراوش می‌کند. در نتیجه این فیضان نور و حرارت، اتمهای رادیوم یکایک تبدیل به اتمهای سرب و هلیوم می‌شوند و چون سرب و هلیوم از رادیوم سبکترند لذا به مرور زمان از وزن قطعه رادیوم کاسته می‌گردد. موضوع کلام ما این نکته است که کاهش وزن قطعه رادیوم در طول زمان بر طبق فرمول عجیبی انجام می‌پذیرد که به آن اشاره می‌کنم: شهری را در نظر بگیرید که همه زنان آن نازا باشند و به فرض، یک درصد ساکنان آن در هر سال به سرای نیستی بروند به شرط اینکه مرگ ایشان کاملا ناگهانی و تقدیری بوده به هیچ وجه وابسته به سن و سالشان نباشد. حساب معلوم می‌کند که کاهش شماره ساکنین چنین شهری نظیر کاهش شماره اتمهای تکه رادیوم سابق الذکر است. همچنین می‌توانید لشکری را تصور بفرمایید که زیر باران و گلوله دشمنی قرار گرفته باشد که بدون رؤیت و اطلاع صحیح از موضع حریف به طرف ایشان تیر خالی کند.

بدیهی است با این فرض، اصابت گلوله به افراد لشکر فقط بر حسب اتفاق و تقدیر خواهد بود. گاهش شماره سربازان این لشکر نیز مانند کاهش اتمهای یک قطعه رادیوم است. به عبارت دیگر اتم رادیوم بر اثر مرور زمان و رسیدن به عمر طبیعی و یا مواجه شدن

صورت در هر موجود یا غایت در غیر افعال اختیاریه ما- یا در هیچ مورد (حتی در افعال اختیاریه ما) لزوم نداشته بلکه الهامی است ناصواب؟

پاسخ فلسفه به پرسش اولی مثبت و چنان است که در آغاز این مقاله تذکر داده شد ولی پاسخ پرسش دومی مختلف و به تفصیلی است که گفته می‌شود.

با اتفاق دیگری از میان نمی‌رود بلکه فقط و فقط دست تقدیر است که او را به سرای نیستی می‌فرستد. حال فرض کنیم که در اتاق ما تکه رادیـومی شـامل ۲۰۰۰ قطعه اتم قرار داشته باشد. علوم جدید به آسانی حساب می‌کنند که احتمال اینکه پس از یک سال شماره اتمهای قطعه رادیوم مزبور ۱۹۹۹ یا ۱۹۹۸ یا ... شود چقدر است، ولی در عین حال به هیچ وجه نمی‌توانند نظریه قطعی اعلام داشته و شماره اتمها را پس از یک سال به وجه یقین معین نمایند. حساب می‌گوید ظن قـوی آن است که پس از یکسال فقط یک اتم رادیوم در هم بشکند ولی محال نیست که از این لشکر اتفاقا دو سرباز دچار مرگ شوند. بعلاوه نکته دقیق دیگری که علوم جدید به ما می‌آموزند این است که پس از یک سال به احتمال قوی یک اتم از هر ۲۰۰۰ اتم به سرای نیستی می‌رود ولی به هیچ وجه نمی‌توان پیش بینی کـرد کـه آن اتـم کدامیک از این ۲۰۰۰ اتم است. علم در این پرده راه ندارد و جز تقدیر کسی را از این ماجرا آگهی نه. شما ممکن است پیش خود (عذر) موجه علمی بتراشـید، مثلًا بگویید «آن اتمی زودتر می‌میرد که با فلان علت فیزیکی یا شیمیایی مواجه شود» ولی دغدغه به خاطر راه مدهید که سخن آنچه باشد گفته‌اند و سرانجام ثابت شده که جز تقدیر، عاملی در این کار ذی اثر نیست. با این حال هنـوز برخـی از طرفـداران قـانون علیـت از عقیده خود دست برنداشته مترصد عاملی هستند که بتواند جای تقدیر را بگیرد ...

مشاهدات و مطالعات فیزیکی بسیاری در این طریق، گفتار ما را تأیید کرده‌اند. مثلًا پرفسورهایزنبرگ (Heisenberg) آلمانی ثابت کرده است که تئوری جدید «کوانتا» را فقط به کمک اصل «عدم وجوب ترتب معلول بر علت» می‌توان توجیه کرد ...

مثالهای فیزیکی فراوان تاکنون علی رغم قانون علیت به دست آمده و بر اثـر آنهـا بسیاری از علمای فیزیک معتقد شده‌اند که در امور مربوط به الکترونها و اتمها قانون علیت، صادق نیست و اگر در بادی امر چنین اندیشه‌ای به خاطر ما راه یافته بود از آن بود که مقیاس نظر را بزرگ و وسیع اختیار کرده بر قسمت محسوسـی از مـاده حکم نموده و در امور بسیار خرد باریک نشده بودیم. فیزیک‌دان انگلیسـی دیـراک (Dirac) همین مفهوم را در کتاب خود چنین بیان می‌کند: «در تجربیات و مطالعات مربوط به اتمها و الکترونها عموما در حالت مفروض و معینی نتیجه آزمایش، معین

علت فاعلی

ما در روزهای نخستین زندگی که به قانون علت و معلول پی می‌بریم اگر چه در آغاز کار همین اندازه اجمالاً تأثیر علت در معلول را می‌فهمیم (هر موجودی در وجود خود نیازمند به وجود دیگر است و وجود معلول ناشی از علت می‌باشد) ولی

و ثابت نیست (عدم وجوب ترتب معلول بر علت) بدین معنی که چون یک آزمایش معین را چندین بار با همان شرایط اولیه تکرار کنیم احتمال دارد به نتایج مختلف برسیم ...» و نیز باید بگویم که فیزیک نو گرچه مدتی است در این راه گام بر می‌دارد هنوز تصمیم قطعی خود را اعلام نداشته است. برخی از فیزیک دانها که شماره ایشان روز به روز کمتر می‌شود، عقیده دارند که روزگاری قانون علیت دوباره بر مسند علوم جلوس خواهد کرد و حق آن است که اینک فیزیک نو در خلاف جهت عقیده این آقایان راه می‌سپارد. در دفتر دانشهای نو نقش علیت مطلق به هیچ وجه آب و رنگ ندارد، از این رو به تدریج از اصحاب مکتب مکانیست کاسته شده، طرح نویی که ما در صفحات پیشین تصویر کردیم بیشتر مورد نظر دانشمندان قرار می‌گیرد. مبنای این طرح هم با اختیار مختصری که ما در زندگی داریم توافق دارد. با پذیرفتن این مطالب ایمان می‌آوریم که آفریننده جهان اختیاری هم در کار ما قرار داده است که به کمک آن می‌توانیم در کارهای عالم اظهار وجود کنیم و اینکه گفتیم در کارگاه اتمها دست تقدیری در کار است آن دست ممکن است در کارگاه تن ما همان روح و جان ما باشد. شاید اختیاری که مغز ما درباره سلولهای تن ما روا می‌دارد عامل همان افعالی باشد که در محیط خارجی به نام «حرکات اختیاری و ارادی» موسوم شده‌اند. حقیقت این موضوع از نظر ما پوشیده است، نه می‌توانیم آن را بپذیریم و نه می‌توانیم آن را رد کنیم ...»

این بود خلاصه نظریه این دانشمند بزرگ در باب قانون علیت. از مجموع آنچه نقل شد چند مطلب استفاده می‌شود:

۱. علم امروز قانون علیت را که بر حسب آن همواره علل معیّن باید معلولات معیّنه را به دنبال خود بیاورند و هر وضعی معلول وضع قبلی و علت وضع بعدی است و سلسله حوادث مانند حلقه‌های زنجیر به هم پیوسته و مرتبط است، نمی‌پذیرد.

کم کم که به واسطه مشاهده‌های بیشمار به معنی علت و معلول آشنا می‌شویم خواص گوناگون علیت و معلولیت پیش چشم ما جلوه‌گر می‌شود.

لقمه‌ای را که با دست و دهان می‌خوریم، جامه‌ای را که دوزنده با ابزار از پارچه بریده و می‌دوزد، و دری را که درودگر از چوب می‌سازد (مثالهایی است مسامحی)، درست است که صورتهای وجودی و شکلهای تازه که پیدا می‌شوند

---

۲. نظر به اینکه در جهان ذرات، قانون علیت فرمانروایی ندارد و اوضاع گذشته و حال و آینده با یکدیگر رابطه علّی و معلولی ندارند، دانش نو وجود تقدیر و مداخله غیبی را در جهان ذرات اثبات می‌کند.

۳. لازمه قانون علیت و رابطه زنجیری حوادث، امکان پیش بینی‌های قطعی نسبت به آینده از روی وضع حاضر است ولی چون جهان ذرات از پیروی قانون علیت آزاد است امکان این پیش بینی‌ها از بین رفته است. در جهان ذرات قانون علیت نمی‌تواند هادی و راهنمای بشر واقع شود یعنی بشر نمی‌تواند در جهان ذرات با اتکاء به قانون علیت پیش‌بینی‌های قطعی بنماید؛ تنها کاری که از این لحاظ از بشر در آنجا ساخته است این است که با حساب احتمالات پیش بینی‌های اجتماعی بنماید.

۴. قانون علیت منافی با آزادی و اختیار انسان است ولی با باطل شناختن قانون علیت، موضوع اختیار انسان نیز ثابت می‌شود.

خواننده محترم اگر با اصول فلسفی ما کاملًا آشنا باشد خوب متوجه می‌شود که از چهار مطلب فوق که همه جنبه نظری و استنباطی دارد- به استثنای قسمتی از بند ۳ که جنبه علمی تجربی دارد- هیچیک قابل قبول نیست. ما نمی‌خواهیم مشاهدات تجربی دانشمندان بزرگ و نوابغ جهان فیزیک را منکر شویم و هم نمی‌توانیم، ولی چیزی که می‌خواهیم و می‌توانیم این است که استنباطات فلسفی این دانشمندان را مورد انتقاد قرار دهیم. یکی از مخاطرات بزرگ این است که یک قانون مربوط به فن مخصوصی را بخواهیم با ابزار و وسائل مخصوص فن دیگر رد یا اثبات کنیم. همان طوری که عمل غالب قدما که مسائل طبیعیات را احیاناً می‌خواستند با اصول فلسفی نفی یا اثبات کنند مخاطراتی را در برداشت و حداقل این بود که علم را متوقف می‌کرد، راهی که برخی از دانشمندان جدید پیش گرفته‌اند و می‌خواهند فلسفه را نیز

وابسته و مرهون همه اطراف قضیه و اجزای عمل می‌باشند، ولی نسبت آنها به همه اطراف یکسان نیست؛ مثلًا نسبت «صورت پیراهن» به «دوزنده» جز نسبتی است که به «پارچه» دارد زیرا دوزنده مانند این است که چیزی را از خود بیرون می‌دهد (کار و کنش و فعل) و پارچه مانند این است که چیزی را از بیرون خود می‌گیرد (پذیرش و قبول

از دریچه چشم فیزیک ببینند مخاطراتی کمتر از آن مخاطرات در بر ندارد.

قانون علیت با شعب و متفرعاتی که دارد از قبیل قانون ضرورت علّی و معلولی و قانون سنخیت و بطلان دور و تسلسل و غیره، از قوانین فلسفی خالص است و فقط با اصول فلسفی می‌توان در مقام نفی یا اثبات آن برآمد و علوم نه می‌توانند این قوانین را رد کنند و نه اثبات و نه می‌توانند از آنها بی‌نیاز باشند و تنها کاری که فیزیک یا علم دیگر می‌تواند بکند این است که این قانون را با متفرعات وی به صورت اصول موضوعه بپذیرد و تا هر جا که می‌تواند از آن استفاده کند و هر جا که نمی‌تواند، درباره آن سکوت اختیار کند.

اشتباه اصلی این دانشمندان هم همین جاست. این دانشمندان قانون علیت را به عنوان یک قانون تجربی تلقی کرده‌اند و چون آنچه مورد تجربه واقع می‌شود از سنخ ماده است ناچار قانون علیت را منحصر به مواد و اجسام دانسته‌اند و روی همین جهت «علیت» را مساوی با «مکانیسم» گرفته‌اند. در مکانیسم تنها اصل اصیلی که «واقعیت دار» شناخته شده، ماده و حرکات مکانیکی ماده است و قهراً روابط موجودات منحصر است به روابط مادی و مکانیکی؛ و از این رو هر جا که دیده‌اند مشاهدات عملی و تجربی با «مکانیسم» قابل توجیه نیست به جای اینکه چنین استنباط کنند که روابط علّی و معلولی منحصر به روابط مادی و مکانیکی نیست خط بطلان روی قانون علیت کشیده و اظهار داشته‌اند حوادث درون اتم در ماوراء قانون علیت انجام می‌گیرد.

چه ضرورتی ایجاب می‌کند که «قانون علیت» را یک قانون تجربی بدانیم و آنگاه آن را مرادف با «مکانیسم» بگیریم و آنجا که خلاف مکانیسم ثابت می‌شود، جنجال راه بیندازیم که قانون «وجوب ترتب معلول بر علت» که قرنها بر فکر بشر حکومت می‌کرد از مقرّ فرمانروایی خود معزول شد. ادلّه واضحی موجود است که

و انفعال) و البته روشن است که این دو نسبت مختلف، دو خاصه مختلف دارند: خاصه نسبتی که با فاعل و کننده پیدا می‌شود این است که فاعل دارا و واجد اثری

قانون علیت را نمی‌توان به عنوان قانون تجربی تلقی کرد و ما در پاورقیهای مقاله ۵ (ج۲ / ص ۱۰۷-۱۱۹) در این باره بحث کردیم.

خلاصه آنچه در آنجا گفتیم این است که احساس و آزمایش، چنانکه واضح است، به «جزئی» تعلق می‌گیرد (نه کلّی) و انسان پس از مشاهده و اعمال آزمایش در چند مورد بالخصوص نتیجه آزمایش خود را تعمیم می‌دهد به سایر مواردی که شخصا تحت آزمایش در نیامده است. این تعمیم معلول قبول قبلی چند اصل است که یکی از آنها عبارت است از «اصل تشابه طبیعت». اصل تشابه طبیعت عبارت است از اینکه «طبیعت در شرایط کاملا مساوی در همه جا و همه وقت جریان واحدی دارد». ما بعد از قبول اصل تشابه طبیعت می‌توانیم تجربیات خود را در ماده محسوس یا در جهان ذره‌ای تعمیم دهیم. اصل تشابه طبیعت چیزی جز «اصل سنخیت علّی و معلولی» یعنی اینکه «علل معین همواره معلولات معینه را به دنبال خود می‌آورند» نیست. پس همیشه صحت قانون کلی تجربی موقوف به قبول قبلی اصل تشابه طبیعت یا اصل سنخیت علّی و معلولی است و بنابراین ما نه می‌توانیم با تجربه این قانون را رد کنیم و نه اثبات، و نه می‌توانیم از آن در علوم تجربی خود مستغنی باشیم؛ زیرا اگر بخواهیم رد کنیم و مدعی شویم تجربه ثابت کرده که در طبیعت، تشابه موجود نیست و بخواهیم این را به صورت یک قانون کلی بیان کنیم باید اول قانون تشابه را بپذیریم و با اتکاء خود قانون تشابه، خودش را رد کنیم، و اگر بخواهیم آن را اثبات کنیم باید با اتکاء خود قانون تشابه، خودش را اثبات کنیم. واضح است که در صورت اول، باطل شناختن قانون تشابه مستلزم صحیح شناختن و باطل نشناختن آن است و در صورت دوم صحیح شناختن این قانون متوقف بر صحیح شناختن آن است یعنی «دور» است مگر اینکه مدعی شویم که امتناع دور چون از فروع قانون علیت است مورد قبول ما نیست!

پس اگر قانون علیت را نپذیریم در درجه اول باید علوم تجربی را به کناری بگذاریم. این است که ما می‌گوییم علوم باید قانون علیت را به عنوان «اصل موضوع» بپذیرند.

است که بیرون می‌دهد (البته مقصود نه این است که شکل پیراهن مثلًا در دست و نخ و سوزن دوزنده است و به چشم دیده می‌شود و پس از آن حرکت کرده و به سوی

علاوه بر این اگر قانون علیت را نپذیریم هیچ قانون علمی (تجربی و غیر تجربی) را نباید بپذیریم زیرا هر قانون علمی محصول و معلول یک رشته مقدمات قیاسی یا غیر قیاسی است که با پیدایش آن مقدمات، پیدایش آن قانون علمی که ثمره و نتیجه آن مقدمات است قطعی است. حال اگر بنا بشود که قانون علیت دروغ باشد هیچ رابطه‌ای بین مقدمات یک دلیل و ثمره آن دلیل نخواهد بود یعنی هیچ مطلبی را ثمره هیچ دلیلی نمی‌توان دانست و اگر قانون سنخیت علّی و معلولی دروغ باشد از هر مقدمه و قیاس و استدلالی هر نتیجه را می‌توان انتظار داشت بلکه از هر چیزی هر چیزی را می‌توان انتظار داشت، مثلًا از غذا خوردن یک انسان دانشمند شدن یک جماد را می‌توان انتظار داشت، و اگر قانون ضرورت علّی و معلولی دروغ باشد، در حال اجتماع جمیع شرایط و مقدمات و اجزاء علل یک چیز نمی‌توان انتظار قطعی آن چیز را داشت یعنی در این حال نیز ممکن است آن شئ موجود بشود و ممکن است موجود نشود. معنای این سخن این است که وجود جمیع مقدمات ذهنی یک دلیل در ذهن با عدم آنها در ذهن یکی است زیرا اگر ضرورت علّی و معلولی دروغ باشد نه بین وجود علت و وجود معلول، ضرورت است و نه بین عدم علت و عدم معلول، و بنابراین در حال وجود علت و در حال عدم (هر دو) معلول امکان وجود و عدم دارد، پس بود و نبود علت مساوی است.

اگر قانون علیت و متفرعات وی دروغ باشد ترتب نتیجه منظور آقای جینز نیز بر استدلالات خودشان هیچ ضرورتی ندارد و مانند این است که چنین استدلالاتی اصلًا و ابدا وجود نداشته باشد.

اشتباه این آقایان یک منشأ دیگر هم دارد و آن این است که نخواسته یا نتوانسته‌اند فرق بگذارند بین واقعی بودن قانون علیت و بین تطبیق و مورد استعمال قرار دادن آن بر نمودهای داخل اتم. مطلب صحیحی که مربوط به عالم تجربیات فیزیکی است و این دانشمندان اظهار داشته‌اند و دیگران نیز ناچارند از آنها بپذیرند این است که قانون علیت نمی‌تواند راهنمای دانشمندان در داخل اتمها باشد. قانون علیت در جایی می‌تواند راهنمای فیزیک واقع شود که دانشمند بتواند به کمک او از

پارچه می‌آید) و خاصه نسبتی که با قابل و پذیرنده پیدا می‌شود این است که قابل، دارا و واجد فعلیت اثر نیست اگر چه قبول وی را داراست؛ از این روی با اختلاف

وضع مشهود، پیش بینی‌های قطعی نماید و البته پیش بینی‌های قطعی هنگامی میسر است که جمیع مقدماتی که زمینه قطعی آینده را تشکیل می‌دهند تحت مشاهده و محاسبه در آیند و اگر جمیع مقدمات قابل محاسبه نبود امکان پیش بینی از بین می‌رود. آنچه مسلّم است این است که دانشمندان فیزیک نو نتوانسته‌اند وضع درون اتمها را طوری تحت محاسبه در آورند که بتوانند پیش بینی‌های قطعی نمایند؛ و البته امر دایر است بین اینکه دانش امروز در این زمینه قاصر باشد و نتوانسته باشد جمیع عوامل ذی دخل را تحت محاسبه در آورد و یا اینکه در واقع و نفس الامر، حوادث رابطه زنجیری نداشته باشند و قانون علیت دروغ باشد. بدیهی است که هیچ دلیلی در کار نیست که دانش امروز آخرین حد را طی کرده و جمیع عوامل را شناخته است. لازمه واقعی بودن قانون علیت امکان پیش بینی بشر نیست، بلکه لازمه اطلاع بشر بر آن مقدمات و علل، امکان پیش بینی است. پس ما اگر بخواهیم به طرز منطقی استنتاج کنیم نباید از عدم امکان پیش بینی در برخی موارد عدم واقعی بودن قانون علیت را نتیجه بگیریم، بلکه همین قدر باید نتیجه بگیریم که ما از وجود چنین عوامل قطعی اطلاعی نداریم یا از آن جهت که اصلًا چنین عواملی وجود ندارد و یا آنکه وجود دارد و ما بی‌اطلاع هستیم.

اگر ما طرز تفکر حسی خود را در مورد قانون علیت به کناری بگذاریم و این قانون را به درستی بشناسیم، و بفهمیم که نه تصور این قانون از راه احساس به ذهن وارد شده (رجوع شود به مقاله ۵، صفحه ۲۹۹) و نه تصدیق ذهنی ما (به دلائلی که در همین جا اشاره کردیم و در مقاله ۵ نیز گذشت) معلول و محصول تجربه است، می‌توانیم بفهمیم که قانون علیت از شؤون «واقعیت مطلق» است خواه آنکه آن واقعیت، مادی باشد یا غیر مادی، و بنابراین هر عاملی که به معمول خود واقعیت بدهد آن عامل، علت است و آن معمول، معلول و علیهذا فرضا نظریه آقای جینز صحیح باشد و عامل تغییر و تبدیل‌ها و فنا و زوال‌های درون اتمها «تقدیر و اراده مافوق الطبیعی» بوده باشد باز خارج از قانون علیت نیست و علت اینکه ما وجود این تقدیرها را نمی‌توانیم پیش بینی کنیم از آن جهت است که قوانین خاص آن تقدیرات

قابلها آثار، مختلف می‌شود؛ و هر چه این آزمایش را در مواد و موارد مختلفه پیگیری کرده ادامه بدهیم اختلاف این دو نسبت (فعل و انفعال - کردن و پذیرفتن) و خاصه ویژه هر یک از آنها روشن‌تر و استوارتر می‌شود، و از اینجاست که حکم می‌کنیم که

در دست ما نیست که بتوانیم پیش بینی کنیم.

ولی حقیقت این است که مداخله مستقیم تقدیر و اراده مافوق الطبیعی را در این گونه حوادث کسی می‌تواند باور کند که با علوم الهی آشنایی نداشته باشد. ممکن است کسانی که شخصا در این زمینه اطلاعات کافی ندارند چنین بپندارند که ما که عقاید الهی داریم اعتراف دانشمند مبرّزی مانند جینز را در مداخله مستقیم تقدیر و اراده مافوق الطبیعی در برخی حوادث این جهان با آغوش باز می‌پذیریم و این اعترافات را مؤید نظریات الهی خود به حساب می‌آوریم. ولی خواننده محترم از همین حالا مطمئن باشد - و بعداً در مقاله ۱۴ به تفصیل خواهد شنید - که ما وجود این گونه تقدیرات و مداخلات مافوق الطبیعی را محال و ممتنع می‌دانیم و اظهار نظرهای جینز و دیگران را در این زمینه‌ها از بی‌اطلاعی ایشان به علوم الهی می‌دانیم. ما در نظریات الهی خود مانند آن دسته از مدعیان فلسفه و غیرهم نیستیم که در مقام اثبات صانع کل و مبدأ کل در جستجوی استثناها باشیم و هر جا که به نظر ما رسید استثنا و خلاف عادتی صورت گرفته آن را با اراده ذات باری توجیه کنیم و دلیل بر وجود باری بگیریم. از نظر فلسفی ما، نظام هستی نظام متقن و مترتبی است و سراسر این نظام مرتبط و پیوسته، قائم به ذات باری و اراده باری است، و این نظام علّی و معلولی همان نفوذ تقدیر و اراده ذات باری است که به صورت این نظام در آمده است. از نظر دقیق فلسفی همین نظام متقن دلیل بر وجود ذات باری است نه استثناها (به فرض وجود). خواننده محترم در مقاله ۱۴ به طرز استدلالات ما کاملا آشنا خواهد شد. آری، متکلمین غالبا هر جا که در مقام استدلال بر آمده‌اند مثل این است که طبیعت را شریک ذات باری می‌دانسته‌اند و فعل طبیعت را مستند به ذات باری نمی‌دانسته‌اند و از این جهت همواره در جستجوی موارد استثنائی بوده‌اند و چنین می‌پنداشته‌اند که با ابطال نظام مسلّم موجودات باید وجود صانع کل را اثبات نمود، همچنانکه تا آنجا که ما جستجو کرده و اطلاعاتی به دست آورده‌ایم جمیع فلاسفه اروپایی (الهی و مادی و شکاک) دارای همین نظریه بوده‌اند.

«هر فعل یک فاعلی می‌خواهد» و ساده‌تر بگوییم: «هر اثری مؤثری می‌خواهد».
وجود هیچ موجود نیازمند به علت، بی علت فاعلی درست نخواهد شد اگر چه سایر علل را مانند علت مادی و جز آن داشته باشد.

نظریه معروف اگوست کنت (August Cont) نیز در بیان حالات سه گانه بشر در مورد تعلیل حوادث - که در مقاله ۵ گذشت - از همین طرز تفکر حکایت می‌کند و این مطلب به نوبه خود خیلی موجب تعجب اینجانب شده است.

در اینجا بی‌مناسبت نیست که عبارتی را که صدر المتألّهین در رد متکلم معروف امام فخر رازی مربوط به همین موضوع آورده نقل کنیم. وی در جلد چهارم اسفار در مبحث «سعادت و شقاوت حسی» بعد از آنکه برخی از استدلالات فخر رازی را در باب اثبات صانع و همچنین روش تفسیری وی را در قرآن کریم نقل و انتقاد می‌کند می‌گوید:

و اعجب الامور انّ هؤلاء القوم متی حاولوا اثبات اصل من اصول الدین کاثبات قدرة الصانع او اثبات النبوّة و المعاد اضطروا الی ابطال خاصیة الطبایع و نفي الرابطة العقلية بين الاشياء و الترتيب الذاتي الوجودي و النظام اللائق الضروري بين الموجودات التي جرت سنة اللّه عليها و لا تبديل لها، و هذه عادتهم في اثبات اكثر الاصول الاعتقادية كما فعله هذا الرجل امام اهل البحث و الكلام.

عجیب‌ترین چیزها این است که متکلمین در مقام اثبات توحید یا نبوّت یا معاد، خود را ناچار می‌بینند که خواص معیّنه طبایع را انکار کنند و در صدد نفی نظام ضروری علّی و معلولی و ترتیب وجودی موجودات که حکم صریح عقل است و سنّت قطعی ذات باری است و قابل تبدیل نیست بر آیند و اساساً عادت این دسته همواره همین بوده و هست ...

به هر حال ما برای «هستی» نظام متقن و خلاف ناپذیر قائل هستیم و این نظریه را هم از تجربه حوادث روزانه به دست نیاورده‌ایم تا با برخورد تجربه به مشکلاتی پایه نظریه ما سست شود. ما نظریه ترتیب و نظام موجودات را از برهان عقلی کسب کرده‌ایم و این برهان هم از نوع «برهان لمّی» است که از معرفت به «علة العلل» سرچشمه می‌گیرد نه «برهان انّی». تفصیل این مطالب در مقاله ۱۴ می‌آید.

در بیانات جینز قانون علیت از قانون ضرورت علّی و معلولی و قانون سنخیت

اشکال

آزمایشی که اعتقاد به لزوم علت فاعلی را به وجود می‌آورد در مواردی است که طبیعت کار خود را از راه فعل و انفعال و با تعبیر امروزی به طریق عمل و عکس العمل (کنش و واکنش) انجام می‌دهد و البته نتیجه آزمایش را به غیر مورد خودش سرایت نمی‌توان داد.

تجزیه نشده و همه به صورت یک قانون بیان شده، ولی ما قبلا ثابت کردیم که هر چند این سه قانون متلازم هستند ولی نمی‌توان آنها را یکی شمرد. عذری که این دانشمند و دیگران در اینجا دارند این است که این قانون را تجربی می‌دانند و در تجربه نمی‌توان این سه قانون را از یکدیگر مجزا تصور نمود. این تفکیک و تجزیه فقط با طرز تفکر فلسفی میسر است.

عجب این است که این دانشمند و گروه زیاد دیگری به موضوع «اختیار» چسبیده و «اختیار» و «علیت» را منافی یکدیگر پنداشته‌اند و آنگاه احساس وجدانی انسان را راجع به اختیار و آزادی خود، دلیلی از ضمیر بر نفی قانون علیت به حساب آورده‌اند و حال آنکه اندک تأمل کافی است که بفهمیم آزادی و اختیار ما که امری وجدانی است و ضمیر ما به آن گواهی می‌دهد این است که در طبیعت یک راه معین و خط مشی معین برای ما تعیین نشده و میدان عملی به ما داده شده که می‌توانیم هر راهی را که بخواهیم انتخاب کنیم و انتخاب یکی از آن راهها به اراده و اعمال قدرت ما واگذار شده؛ یعنی ما آزادیم که اگر میل داشته باشیم و اراده کنیم بکنیم و اگر نخواهیم و اراده نکنیم نکنیم؛ یعنی اراده ماست که خط مشی ما را متعین می‌کند. معنای اختیار این نیست که اراده ما آزاد است که خود به خود و بدون علت پیدا شود و همچنین این نیست که ما آزاد و مختاریم که اراده کنیم یا اراده نکنیم، و خلاصه ما نسبت به فعل خارجی آزادیم نه نسبت به مقدمات نفسانی آن فعل، و آنچه که ضمیر انسان گواهی می‌دهد بیش از این نیست. ما در مقاله ۸ نکات لازم را راجع به «جبر و اختیار» بیان کردیم و مخصوصاً این نکته را برای اولین بار بیان کردیم که آزادی اراده و نفی ضرورت علّی و معلولی که این دانشمندان و متکلمین اسلامی برای اثبات

ما موارد زیادی داریم که ماده یا موضوع اثر، اثر را به نحو لزوم، پیوسته همراه خود دارد بی‌اینکه نیازی به علت فاعلی داشته باشد چنانکه مثلًا نور، حرکتی معادل سیصد هزار کیلومتر در ثانیه (تقریباً) دارد و این حرکتی است که معلول موضوع خودش بوده و فاعل موجد نمی‌خواهد، ساده‌تر بگوییم، حرکتی است که

«اختیار» به آن چسبیده‌اند بیشتر منافی با اختیار و آزادی انسان در عمل خویش است.

خلاصه نظریه ما راجع به «قانون علیت» از این قرار است:

۱. قانون علیت و جمیع قوانین منشعبه از آن که در این مقاله بیان شد قوانینی است واقعی و نفس الامری، و مستقل از ذهن و ادراکات ماست.

۲. ادراک ذهنی تصوری ما از علیت و معلولیت، ناشی از احساس خارجی نیست، بلکه از مطالعه درونی جوهر نفس و حالات نفسانی ناشی شده به تفصیلی که در مقاله ۵ گذشت.

۳. ادراک ذهنی تصدیقی ما راجع به قانون علیت و معلولیت (مناط احتیاج به علت) و متفرعات وی ناشی از حکم عقل است و مستقل از تجربه می‌باشد به تفصیلی که در همین مقاله گذشت.

۴. قانون علیت از شؤون «واقعیت مطلق» است و اختصاصی به ماده و روابط مادی ندارد.

۵. قانون علیت و منشعبات وی قوانین فلسفی هستند و تحقیق در آنها از حوزه علوم جزئی خارج است.

۶. قانون علیت و منشعبات وی ناچار باید به عنوان «اصل موضوع» در علوم جزئی مورد استفاده قرار بگیرد و این علوم از این قوانین نمی‌توانند به کلی بی‌نیاز باشند.

۶. علم به علت تامّه موجب علم به معلول است و از این رو از وجود علت می‌توان به وجود معلول پی برد.

۸. حوادث این جهان «ضرورت وقتی» دارند یعنی وقوع هر حادثه‌ای فقط در لحظه معین قابل واقع شدن است و پس و پیش ندارد.

۹. شرایط و اوضاع زمانی، علت تامّه اوضاع بعدی نیست، بلکه زمینه اوضاع

متحرک می‌خواهد نه محرک. و همچنین در اصل ماده، حرکت دائمی اثبات شده که پیوسته به واسطه آن در جنب و جوش است بی‌اینکه دلیلی به ثبوت فاعل محرک که موجد حرکت بوده باشد داشته باشیم، بلکه همین ماده قابله که متحرک است کافی است[1].

بعدی است و در عین حال- به ادلّه‌ای که بعداً خواهد آمد- اطلاع کامل از این زمینه موجب پیش بینی قطعی است.

۱۰. تقدیر و اراده مافوق الطبیعی در عرض علل طبیعی (نه در طول) معنا ندارد.

۱۱. انسان در افعال خویش مختار و آزاد است و این آزادی و اختیار با «ضرورت علّی و معلولی» منافی نیست.

۱. موضوع تقسیم علت به علل اربعه- فاعلی، غائی، مادی، صوری- از تقسیمات ارسطویی است. اگر فاعل را «انسان» فرض کنیم و آن سلسله افعال انسان را در نظر بگیریم که از نوع تصرف در ماده خارجی است (نه افعال نفسانی از قبیل تصور و تصدیق و شوق و اراده و غیره) این تقسیم ارسطویی بسیار واضح است: تصرفاتی که انسان در ماده خارجی می‌کند قائم به چهار رکن است: فاعل، غایت، ماده، صورت. «فاعل» خود انسان است که علت وجود دهنده فعل است. «غایت» یا «علت غائی» همان چیزی است که انسان فعل را به خاطر رسیدن به او انجام می‌دهد و البته غایت از آن جهت علت شمرده می‌شود که مکمل و متمم علت فاعلی است زیرا تصور غایت است که اراده انسان را بر می‌انگیزد و انسان را که در حد فاعل بالقوه است به حد فاعل بالفعل می‌رساند. پس علت غائی مندرج در علت فاعلی و علت فاعلی مندرج در علت غائی است. «صورت» همان فعلیت و حالتی است که انسان به ماده خارجی می‌دهد و آن همان است که معلول واقعی علت فاعلی است. «ماده» عبارت است از آن چیزی که صورت را قبول می‌کند و فعلیت را می‌پذیرد. در مثال پیراهن که قبلا در متن بیان شد این چهار علت جمع است. همان طوری که در متن بیان شده علت اینکه به ماده و صورت «علت» گفته می‌شود این است که حقیقت هر شئ مادی در خارج، مرکّب است از مجموع ماده و صورت و این مجموع، در تحقق خود محتاج به ایندو می‌باشد و قبلا گفتیم که معمولًا در مفهوم «علت» توسعه داده می‌شود و به مطلق دو چیزی که یکی از آنها در واقعیت خود محتاج به دیگری است «علت و معلول» گفته

بلکه دانشمندان مادی تکوّن بدوی و پیدایش نخستین جهان را معلول برخورد حرکتهای سرزده گروه اتم می‌دانند که در فضا سرگرم شناوری بوده و به واسطه تصادم، همدیگر را نگاه داشته و کراتی به وجود آورده و با ترکیبات گوناگون، خواص و آثاری راه انداخته‌اند در حالی که برای پیدایش این صورتها به جز ماده، علتی در کار نبوده. و اما مواردی که علت فاعلی و مادی هر دو وجود دارند (موارد عمل و عکس العمل) در آنها نیز به حسب حقیقت، چون هر دو - یعنی فاعل و منفعل - دارای اثر هستند، مانند پدر و مادر، هر دو علت مادی می‌باشند اگر چه فرقی در راه

می‌شود و از این رو هر یک از ماده و صورت، علت مجموع مرکّب به شمار می‌روند و به آنها «علت مادی» و «علت صوری» اطلاق می‌شود. و علت اینکه به غایت «علت» اطلاق می‌شود همان است که گفتیم که علت غائی متمم و مکمل علت فاعلی است. و اما اگر در مفهوم علیت توسعه ندهیم و علت را به همان معنای «وجود دهنده» و «واقعیت دهنده» بگیریم تنها چیزی که شایسته است به او علت گفته شود همانا «فاعل» است، و معلول این علت هم همان چیزی است که ما آن را «صورت» خواندیم.

همان طوری که قبلا تذکر دادیم اگر فاعل را «انسان» فرض کنیم و فعل را «تصرفات انسان در ماده خارجی» فرض کنیم هم تصور و هم تصدیق این ارکان چهار گانه بسیار واضح است و هیچیک از این ارکان چهارگانه را نمی‌توان عین دیگری گرفت، ولی اگر فرض را تغییر دهیم مثل اینکه فاعل را انسان یا چیزی شبیه به انسان فرض نکنیم بلکه فاعل را طبیعت بی‌جان فرض کنیم البته وجود علت غائی قابل تشکیک خواهد بود (به تفصیلی که بعد خواهد آمد) و یا اینکه فعل را از قبیل تصرف در ماده فرض نکنیم مثل آنکه خود ماده را فعل بدانیم و یا آنکه موضوع سخن خود را «مبدعات» قرار دهیم البته وجود علت مادی معنا ندارد.

در اینجا یک سؤال یا تشکیک اساسی هست و آن این است که آیا در مواردی که فعل قائم به ماده و به اصطلاح تصرف در ماده است اساساً لازم است که علت فاعلی غیر از علت مادی باشد؟ و بنابراین آیا لازم است که برای حرکات و تغییرات و تبدیلاتی که دائماً در ماده واقع می‌شود فاعلی غیر از خود ماده که مادی است بشناسیم یا آنکه مانعی ندارد که علت فاعلی عین علت مادی بوده باشد؟ اینکه می‌گوییم «علت فاعلی عین علت مادی بوده باشد» یا به این معنی است که تنها علت مادی کافی است

جذب و انجذاب دارند؛ و هم می‌توان گفت که انقسام علت به علت فاعلی و مادی در این موارد به مجرد اتفاق بوده و مانند حصول توارث و قابلیت بقا خود به وجود آمده است.

پاسخ

ما یک بار مانند کسانی که اعتقاد به علت و معلول را بسته به تداعی معانی و تنها عادت ذهنی می‌دانند در مورد علت و معلول تنها به نام گذاری قناعت کرده بدون

و نیازی به علت فاعلی نیست و یا به این معنی است که عین همان چیزی که علت مادی است علت فاعلی است.

یکی از نقاط نسبتا حساس بحث الهی و مادی همین جاست. چنانکه می‌دانیم سرچشمه نظریه الهی خود ارسطو نیز همین جاست. ارسطو به کمک سه مقدمه، وجود «محرک اول» را اثبات می‌کند: یکی اینکه «ممتنع است متحرک عین محرک باشد» و به عبارت دیگر «ممتنع است که علت فاعلی عین علت قابلی بوده باشد». دیگر آنکه «باید محرک همواره به همراه متحرک وجود داشته باشد» یعنی حرکت مادامی ادامه دارد که عامل تحریک باقی باشد و اگر عامل تحریک از بین برود حرکت هم بلافاصله قطع می‌شود. دیگر اینکه «اگر محرک نیز به نوبه خود متحرک باشد نیازمند به محرک دیگری خواهد بود و آن محرک دیگر نه می‌تواند همان متحرک اوّلی باشد و نه می‌تواند تا بی‌نهایت پیش برود، پس سلسله محرکات باید منتهی شود به محرکی که متحرک نیست و او عبارت است از موجودی مجرد و ماوراء الطبیعی».

مقدمه اول ارسطو همین مسأله ما نحن فیه است. مقدمه دوم همان است که گالیله و نیوتن بر خلافش قیام کردند و در مقاله ۸ مفصلا در اطرافش بحث و انتقاد کردیم. مقدمه سوم مبتنی بر امتناع دور و تسلسل است. و اگر کسی در یکی از مقدمات سه گانه خدشه وارد ساخت و مثلًا نظر داد که لزومی ندارد محرک غیر از متحرک باشد، یا آنکه معتقد شد بقای عامل حرکت به همراه حرکت لازم نیست، و یا آنکه دور یا تسلسل ممتنع نیست، و یا اینکه فرض ارسطو مصداق دور و تسلسل نیست، البته برهان ارسطو برای اثبات محرک اول ناقص خواهد ماند. ما در مقاله ۱۴ که براهین فلاسفه را راجع به اثبات صانع نقل و انتقاد می‌کنیم در اطراف این برهان نیز بحث خواهیم کرد و به هر

اثبات رابطه حقیقی در هر جایی که موجودی دنبال موجودی پیدا شود[۱] *پیشین را «علت» و پسین را «معلول» می‌نامیم. البته در این صورت حقیقتا منکر این قانون بوده و به این قانون، ارزشی بیشتر از تسمیه نداده خط بطلان به گردا گرد همه علوم و افکار خود خواهیم کشید. و یک بار حقیقتا میان اشیاء رابطه واقعی علیت و معلولیت*

حال موضوع وحدت محرک و متحرک از بزرگترین مسائل فلسفی است و به حسب نظر مادیین مانعی ندارد که متحرک عیناً همان محرک باشد ولی به حسب نظر ما ممتنع است که محرک عیناً همان متحرک باشد. در متن نکات لازم به طور اشاره بیان شده و چون تحقیق کامل این مطلب موقوف بر این است که از طرفی ماده و از طرفی دیگر حرکت را کاملًا بشناسیم ما در اینجا به همان اندازه که در متن بیان شده قناعت می‌کنیم و باقی را به عهده مقاله ۱۰ می‌گذاریم.

۱. برای تصدیق و اذعان صحیح هر مسأله و قانون علمی اولین شرط این است که آن قانون و مسأله را خوب تصور کنیم؛ بعد از آنکه خوب تصور کردیم حق داریم که در مقام رد یا اثبات آن برآییم؛ و این مطلب در همه مسائل نظری جاری است و اختصاصی به فلسفه ندارد. بسیار دیده می‌شود که اشخاص از یک مسأله‌ای دفاع می‌کنند و یا به آن حمله می‌کنند ولی پس از بررسی معلوم می‌شود تصور صحیحی از آن مسأله ندارند. البته اشکالی ندارد که یک نفر یا یک دسته از یک تعبیر مخصوص، یک اصطلاح معین و مخصوص به خود داشته باشند. در «اصطلاح» نمی‌توان مناقشه کرد و ما هم به کسانی که یک اصطلاح روشن و سنجیده دارند ایراد و بحثی نداریم. ایراد ما به کسانی است که مفهوم مورد نظرشان حتی پیش خودشان چندان مشخص نیست و چون مفهوم مشخصی از یک مسأله بالخصوص ندارند دچار اظهار نظرهای ضد و نقیضی می‌شوند. علت اینکه از قدیم‌ترین ازمنه، منطقیین اصرار داشته‌اند که «تعریفات» همواره باید مشخص و معین و واضح باشد، همین است.

مسأله علیت از مسائلی است که دچار همین سرنوشت شوم شده و بسیار دیده می‌شود که کسانی که از آن دفاع می‌کنند یا به آن حمله می‌کنند مفهوم مشخصی از آن ندارند؛ و روی همین جهت است که دیده می‌شود برخی از مدعیان فلسفه در یک جا مدعی می‌شوند که مفهوم «علیت» غیر از مفهوم «تعاقب» است و به واقعی بودن آن نیز اعتراف می‌کنند و در جای دیگر که به جای لغت «علیت» لغت «خلقت» به کار می‌رود

یعنی رابطه نیازمندی وجودی مستقر می‌سازیم و در این صورت در جاهایی که فاعل از ماده جداست رابطه معلول را با ماده جدا از رابطه‌ای که معلول با فاعل دارد مشاهده نموده می‌فهمیم که رابطه معلول با ماده

آن را امری محال و موهوم جلوه می‌دهند. رابطه علیت را دو نحو می‌توان تعریف کرد:

الف. رابطه علیت چیزی جز تعاقب دو حادثه نیست. ما از دو حادثه‌ای که به حسب تجربه همواره یکی را بعد از دیگری مشاهده کرده‌ایم مفهوم «علیت» را انتزاع می‌کنیم و ادراک ما هم از علیت چیزی جز ادراک تعاقب نیست؛ یعنی اینکه می‌گوییم «فلان شئ علت فلان شئ است» معنایش این است که این شئ همواره به دنبال آن شئ پیدا می‌شود و منشأ کلیت این حکم در ذهن، «تداعی معانی» است که یک نوع عادت است؛ یعنی بعد از آنکه به طور مکرر حادثه‌ای را بعد از حادثه‌ای مشاهده کردیم عادت می‌کنیم که پس از شهود حادثه اول حادثه ثانی را تصور کنیم. پس آنچه در واقع هست و ما از آن اطلاع داریم تعاقب دائمی (تا آنجا که مشاهده کرده‌ایم) دو حادثه است و حکم کلی ما به اینکه همواره فلان حادثه در دنبال فلان حادثه پیدا می‌شود عبارت است از تداعی ذهنی و تلازمی که بین تصور حادثه اول و تصور حادثه دوم به حسب عادت و تکرار در ذهن ما پیدا شده است. این نظریه متعلق به «حسیون» است.

پاسخ این نظریه این است که اولاً تصور ما از «علیت» غیر از تصور «تعاقب» است و این تصور منشأ صحیح دارد (رجوع شود به مقاله ۵) و ثانیاً بالضروره در مواردی که بشر حکم به علیت می‌کند وجود دو امر را به یکدیگر مرتبط می‌داند به طوری که می‌داند اگر حادثه‌ای که نامش را «علت» گذاشته نبود قطعاً آن حادثه دیگر که نامش «معلول» است وجود پیدا نمی‌کرد و حال آنکه اگر علیت همان تعاقب بود معنی نداشت که ذهن حکم کند که با نبود علت، معلول نیز نابود می‌شود، و ثالثاً ما در برخی موارد در عین اینکه دو چیز تقارن زمانی دارند (نه تعاقب) حکم به علیت می‌کنیم، مثلاً هنگامی که عصایی را به دست گرفته و آن را با دست خود حرکت می‌دهیم حرکت دست را علت حرکت عصا می‌دانیم و حال آنکه این دو حرکت همزمان هستند، پس علیت غیر از تعاقب است، و رابعاً در برخی موارد ما تعاقب دائمی را درک می‌کنیم و حکم به علیت نمی‌کنیم مثل تعاقب روز و شب، و خامساً اساس

رابطه پذیرفتن و به خود گرفتن اثر می‌باشد و نیز به دست آورده‌ایم که پذیرفتن و به خود گرفتن اثر با وجود قبلی اثر نمی‌سازد. نمی‌شود تصور کرد که آبی که ده درجه حرارت دارد ده درجه را دوباره قبول کرده و تازه دارای ده درجه حرارت بشود و انسانی که انسان است انسان شود و ماده‌ای که فعلًا صورت سیب را دارد صورت

نظریه حسیون که تصدیق و حکم را جز تداعی دو تصور چیزی نمی‌دانند باطل است و روان شناسی نیز بطلان آن را اعلام نموده است. ما در پاورقیهای مقاله ۵ ج ۲ / ص ۵۹ نظر خود را در این باره بیان کردیم.

ب. علیت و معلولیت عبارت است از رابطه‌ای واقعی بین دو واقعیت که یکی وابسته به دیگری است و با نبودن واقعیت علت واقعیت معلول محال است. این همان نظریه‌ای است که همه فیلسوفانی که غوری در فلسفه دارند آن را می‌پذیرند و ما مکررا رابطه علیت را به همین نحو تعریف کردیم و تحلیلهایی که در باب کیفیت رابطه معلول با علت می‌کردیم روی همین طرز ادراک از علیت و معلولیت است.

این طرز ادراک از علیت، واقعی است. حداقل آنچه در مقام اثبات واقعی بودن آن می‌توانیم بگوییم این است که موجوداتی که در یک زمان نیستند و در زمان بعد حادث می‌شوند به طور قطع واقعیت آنها وابسته و ناشی شده از واقعیت دیگری است و «صدفه» محال و ممتنع است.

در اینجا یک شبهه هست و آن این است که ممکن است ما طرز ادراک ذهن خود را از علیت تکذیب کنیم و ادعا کنیم که هیچ واقعیتی مستند به واقعیت دیگری نیست و در عین حال وجود اموری را که در زمانی نبوده و بعد بود شده‌اند منطبق با صدفه ندانیم از این راه که هنگامی وجود حوادث (بلاعلت) منطبق با صدفه است که ما حوادث آینده را معدوم مطلق بپنداریم و حال آنکه طبق برخی فرضیه‌ها نه گذشته معدوم است و نه آینده؛ هر یک از گذشته و آینده از ما پنهان‌اند زیرا ما از گذشته عبور کرده‌ایم و به آینده هنوز نرسیده‌ایم، و بنابراین پس جمیع حوادث ازلا و ابدا موجودند و هیچگاه معدوم نبوده‌اند که وجودشان محتاج به علت بوده باشد و اگر آنها را بلاعلت فرض کنیم با صدفه منطبق شود.

قسمتی از آنچه مربوط به پاسخ این شبهه است در پاورقیهای پیش گذشت و قسمت دیگرش موقوف به مطالبی است که در مقاله ۱۰ خواهد آمد.

سیب را با وجود داشتن آن به خود بگیرد؛ و در نتیجه به طور کلی می‌فهمیم که پذیرنده و به خود گیرنده اثری باید آن اثر را از پیش خود نداشته و فاقد بوده باشد و به اصطلاح فلسفی «حیثیت قبول حیثیت فقدان است» و نظیر همین بیان در رابطه معلول با فاعل اثبات می‌کند که کننده کار باید اثری را که به ماده می‌دهد از پیش خود داشته و واجد بوده باشد و به اصطلاح فلسفی «حیثیت فاعلیت حیثیت وجدان است» و از این بیان این نتیجه روشن گرفته می‌شود: «هرگز قابل و پذیرنده اثری عین فاعل آن اثر نخواهد بود».

و با پشت گرمی این نتیجه می‌گوییم در جاهایی که موضوع اثری اثر لازمی را به خود گرفته و داراست یا وجودش مجموعه‌ای از دو وجود قابل و فاعل است که با یکی می‌دهد و با یکی می‌گیرد و یا (اگر بسیط است) تنها قابل است و فاعل اثر جدا از اوست.

و با در نظر گرفتن بیان گذشته در مورد حرکت سریعه نور و همچنین در مورد ذرات اتمی جهان که حرکت دائمی دارند، اگر صورت و فعلیتی دارند که حرکت را به آنها می‌دهد و از سوی دیگر نیز حرکت را پذیرفته و به خود می‌گیرند ناچار وجود آنها مجموعه دو وجود فاعل و قابل می‌باشد و اگر تنها متحرک هستند و هیچ گونه صورتی ندارند جز اینکه صورتهای بعدی را پذیرفته و به خود می‌گیرند ناچار فاعل و محرکی ماورای ماده دارند که حرکت را از وی می‌پذیرند، و از اینجاست که فلاسفه الهی فاعلی ماورای ماده اثبات می‌نمایند. گذشته از اینها ماده یکنواخت، حرکتهای مختلف دارد و ناچار برای هر یک از آنها علتی بیرون از ماده خواهد بود. پس در هر حال در مورد هر معلولی از اثبات علت فاعلی چاره و گزیری نیست.

و اینکه در آخر اشکال گفته شده است که «در حقیقت، علت فاعلی نیز علت مادی است» اشتباهی است که پاسخش نیز از بیان گذشته روشن است.

و اینکه در اشکال گفته شده که «ممکن است پیدایش علت فاعلی در مواردی که هست اتفاقی بوده باشد» سخنی است متناقض و مفهومش این است که علتی که رابطه وجودی واقعی با معلول دارد به مجرد اتفاق و بی‌رابطه وجودی، واقعی است.

علت مادی

بیانی را که در علت فاعلی ایراد کردیم، در معرفی علت مادی عجالتاً کافی است و بیشتر از آن را از لابلای مقاله ۱۰ باید جستجو نمود. تنها در اینجا دو نکته زیر را نباید از نظر دور داشت:

الف. در بحثهای ما میان «ماده» و «علت مادی» فرق است و آن این است که مرکّبی که از «ماده» و «صورت» ترکیب یافته، جزء مادی آن نسبت به جزء دیگر صوری «ماده» است که صورت را می‌پذیرد و نسبت به مجموع مرکّب (ماده و صورت) «علت مادی» است که مرکّب در وجودش نیازمند اوست ولی در صورت اوّلی «صورت» نیازمند «ماده» نیست بلکه ماده بی‌صورت نمی‌تواند وجود داشته باشد.

ب. در عین حال- چنانکه مشهود است- که ما گفتگوی فلسفی خود را با تسلیم اصل مسلّم علوم مادی که «اجسام مرکّب از ذرات بسیار کوچکی به نام ماده اجسام می‌باشد» ادامه می‌دهیم چون علوم مادی برای این ماده عمومی فعلیتهای چندی اثبات کرده‌اند ما نیز ناچاریم از روی قانون علیت و معلولیت عمومی- چنانکه در «علت فاعلی» گفتیم- ماده‌ای بسیط تر[۱] از این ماده مفروض که ما در بحثهای خود به این ماده نام «مادهٔ المواد» و «هیولی» می‌دهیم اثبات نماییم.

---

۱. از آنچه قبلًا بیان شد معلوم شد که «ماده» در اصطلاحات فلسفی به آن چیزی گفته می‌شود که صورت و فعلیتی را بپذیرد. در اصطلاحات عرفی نیز به معنایی مشابه با اصطلاح فلسفی به کار برده می‌شود و معمولًا انسان اگر به یک امر مصنوعی یا طبیعی بر بخورد که دارای فایده و خاصیت معین است فورا می‌پرسد که «ماده این چیز چیست؟» یعنی این چیز از چه ساخته شده و به این صورت در آمده است؟ مثلًا انسان می‌پرسد که ماده نمک طعام یا ماده دندان یا استخوان چیست؟ یا آنکه می‌پرسد ماده کاغذ یا لاستیک یا نایلون چیست؟ در همه این سؤالات مقصود این است که آن چیزها که استخوان یا کاغذ یا لاستیک از آنها ساخته شده و به عبارت دیگر آن چیزهایی که در شرایط معین حالت و صورت استخوانی یا کاغذی پیدا کرده چیست؟

در پاسخ این گونه سؤالات عرفی انسان معمولًا به ذکر همان اموری که از ترکیب آنها جسم مورد سؤال ساخته شده قناعت می‌کند، مثلًا می‌گوید «نمک طعام از دو عنصر یکی به نام «کلر» و یکی به نام «سدیم» ساخته شده» و یا می‌گوید «استخوان از یک جزء آهکی و یک جزء دیگر به نام اسئین ساخته شده» و طرف هم به همین مقدار قانع می‌شود، ولی ممکن است که آن چیزهایی که در مورد سؤال ما نسبت به شئ مفروض ما ماده و مایه فرض شده خود نیز به نوبه خود مجموع مرکّبی از ماده و صورت بوده باشند یعنی ممکن است که آنها نیز از اجتماع چندین ماده بسیطتر و ساده‌تر که

علت صوری

در حقیقت، وی همان فعلیت شئ است که نام نوعی خود را به واسطه او برداشته مانند انسان، گوسفند، گنجشگ، درخت بید، اکسیژن، هیدروژن و ...
و فرق میان «صورت» و «علت صوری» نظیر فرق میان «ماده» و «علت مادی» می‌باشد چنانکه گفته شد.

صورت و فعلیت خاصی را پذیرفته‌اند به وجود آمده باشند و آن مواد نیز ممکن است از ماده‌هایی بسیطتر و ساده‌تر به وجود آمده باشند، چون ممکن نیست که تا بی‌نهایت این فرض پیش برود بالاخره باید منتهی شود به چیزی که او از اجتماع چندین ماده درست نشده. در اصطلاح فلسفی (نه علمی) چنین چیزی را «عنصر» می‌گویند ولی آیا عنصر، بسیط است یا مرکب؟ اگر بسیط است پس همه عناصر باید یکنواخت و دارای یک خاصیت بوده باشند و حال آنکه اینطور نیست. پس معلوم می‌شود که هر عنصر نیز از ماده مشترکه و صورت مخصوص به خود که منشأ اختلاف اثر شده به وجود آمده است و آن ماده مشترکه یا خود ماده حقیقی است و یا آنکه مجموعی از ماده و صورت است و بالاخره منتهی به ماده حقیقی است. ماده حقیقی چیزی است که فقط ماده است یعنی او چیزی است که فعلیت و واقعیتی جز ماده بودن و مایه بودن ندارد؛ و اما سایر مراتب، ماده حقیقی نیستند بلکه ماده نسبی هستند یعنی نسبت به اموری که از آنها ساخته شده‌اند ماده هستند ولی خودشان مجموعی از ماده و صورتی هستند.

مسأله غامض و مهمی که از آغاز تاریخ تفکر فلسفی، بشر را به خود متوجه ساخته این است که ماده اولی یا مادهٔ المواد عالم چیست؟ یعنی آن چیزی که همه این نقشها و صورتها و فعلیتها را به خود گرفته و پذیرفته است چیست؟ این سؤال، سؤال از علت مادی عالم است همان طوری که سؤال از وجود واجب الوجود و صانع کل، سؤال از علت فاعلی عالم است. قسمتی که در پیش فی‌الجمله مورد بحث قرار گرفت دایر بر اینکه «آیا ممکن است علت فاعلی عین علت مادی باشد؟» مربوط به همین مطلب است زیرا منظور فلسفی از طرح آن مسأله این است که آیا همان چیزی که این نقشها و صورتها و فعلیتها را پذیرفته و به خود گرفته همان است که این صورتها و

و پوشیده نماند که اختلافات اشیاء و خواص و آثار آنها مرهون صورتهای مختلف آنهاست و ما چون تا اندازه‌ای در اطراف این بحث در مقاله پنجم به گفتگو پرداخته‌ایم دیگر از تکرار خودداری می‌نماییم.

علت غائی

چنانکه گفته شد ما در افعال اختیاریه خودمان که معمولًا با تفکر و تروّی برای رفع احتیاجات وجودی انجام می‌دهیم غایت و غرض داریم که با وی نقص خود را تکمیل می‌نماییم: می‌خوریم برای اینکه «سیری» را به جای «گرسنگی» بگذاریم، می‌خوابیم برای اینکه بیاساییم، راه می‌رویم برای اینکه به مقصد برسیم و ...

نقشها و فعلیتها را داده است، یا آنکه دهنده این نقوش و صور غیر از پذیرنده این نقوش و صور است؟

به هر حال تحقیق در اینکه «مادۀ المواد- یعنی ماده اصلی عالم- چیست؟» از قدیم‌ترین مسائل فلسفی است که در آن بحث شده و نظریه‌هایی درباره آن ابراز شده.

از دوره یونانیان قبل از سقراط تا عصر حاضر نظریه‌های مختلفی در بیان مادۀ المواد ابراز شده که بسیاری از آنها چندان قابل توجه نیست و در مقاله ۱۰ که تاریخ تطور این مسأله را بیان می‌کنیم نقل خواهیم کرد. در میان نظریه‌های قبل از سقراط تنها نظریه‌ای که نظر فلاسفه اخیر را جلب کرده نظریه ذیمقراطیس است که ماده اصلی جهان را ذراتی کوچک و نامحسوس و غیر قابل شکست می‌دانست. نظریه ذیمقراطیس شامل دو قسمت بود: فیزیکی و فلسفی. قسمت فیزیکی نظریه وی این بود که اجسامی که در نظر ما به صورت متصل واحد می‌آیند متصل واحد نیستند بلکه مجموعی از اجسام کوچک‌تر هستند که به چشم دیده نمی‌شوند. قسمت فلسفی نظریه وی عبارت است از اینکه آن اجسام کوچک چون تجزیه ناپذیر هستند و قابل شکسته شدن نیستند پس مجموعی از ماده قابله و صورت جسمی امتدادی نیستند بلکه خود ماده هستند و مادۀ المواد عالم همان ذرات است. حکما از دیر زمانی به نظریه وی اعتراضاتی وارد آوردند و مخصوصاً جنبه فلسفی نظریه وی را باطل شناختند و چون جنبه فلسفی نظریه وی را باطل شناختند به جنبه فیزیکی و علمی نظریه وی نیز چندان توجهی نکردند تا آنکه در قرن نوزدهم در اثر کشفیات جدید جنبه فیزیکی

ولی آیا[۱] *همه کارهای اختیاری ما همین خاصه را دارند یا اینکه کارهای اختیاری بسیاری داریم که از راه گزاف انجام می‌گیرد و در دنباله آنها غایتی یافت نمی‌شود مانند بازیها و حرکات بیهوده کودکان و مانند بازیهایی که از روی عادت با*

نظریه وی به تحقیق پیوست و معلوم شد که همان طوری که ذیمقراطیس نظر داده اجسام محسوسه ما یک واحد متصل نیستند بلکه مجموعی از ذرات کوچک بعد دار هستند که واحد جسم، آنها هستند. تقویت جنبه طبیعی نظریه ذیمقراطیس موجب شد که جنبه فلسفی نظریه وی نیز طرفدارانی پیدا کند و مدعی شوند که ذرات ذیمقراطیسی تجزیه ناپذیرند و مادۀالمواد عالم همانها هستند چنانکه ماکسول ذرات ذیمقراطیسی را «سنگهای اولی کاخ جهان» نامید. ولی طولی نکشید که معلوم شد آن ذرات نیز به نوبه خود از ذراتی کوچک‌تر تشکیل یافته‌اند و هنوز این سؤال باقی است که «مادۀ المواد عالم چیست؟» و هنوز هم کسانی که معتقدند که مادۀ المواد جهان را فقط فلسفه باید معرفی کند و از عهده علم خارج است مدعی هستند که ذرات تشکیل دهنده اتم نیز ماده اولی نیستند و مادۀالمواد چیز دیگری باید بوده باشد.

در میان نظریه‌های معروف راجع به «مادۀ المواد» نظریه متکلمین نیز به نوبه خود جلب توجه کرده. متکلمین جسم را مرکّب از جواهر فرد و جزء لایتجزّای حقیقی می‌پندارند. به عقیده متکلمین اجزاء اولیه تشکیل دهنده جسم به شکل «نقطه جوهری» هستند یعنی طول و عرض و عمق ندارند و حتی ذهن نیز نمی‌تواند آنها را منقسم فرض کند و در عین حال آن ذرات خالی از بعد شاغل مکان هستند. پس به عقیده متکلمین ماده اوّلی عالم ذراتی است غیر منقسم که نه تنها در خارج غیر قابل تجزیه هستند در ذهن نیز قابل تجزیه نیستند. تفصیل کامل این نظریه‌ها در مقاله ۱۰ خواهد آمد.

۱. قبلًا گفتیم که موضوع تقسیم علت به علل چهار گانه معروف اولین بار از طرف ارسطو بیان شده و گفتیم که قدر متیقّن این است که اگر فاعل را انسان یا موجودی شبیه به انسان بدانیم که دارای حالاتی شبیه به حالات انسان بوده باشد و فعل را نیز از نوع تصرف در ماده خارجی بدانیم موضوع علل چهار گانه قابل تصدیق است. در اینجا سه سؤال مهم راجع به علت غائی پیش می‌آید: یکی راجع به خود انسان و دیگری راجع به طبیعت بی روح و دیگری راجع به مبدأ کل و صانع کل. سؤال اول این

سر و صورت و دست می‌کنیم و مانند نفسهایی که بی فکر می‌کشیم و جز آنها؟ و آیا در غیر مورد افعال اختیاریه، اینهمه کارهای بیشمار کـه در جهـان هسـتی و در گاهواره طبیعت انجام می‌گیرد در حالی که کمترین شعوری در آنهـا سـراغ گرفتـه نشده باز هم غایت دارند؟ و آیا خدای جهانیان در آفرینش جهان غایـت داشـته و دارد؟ پاسخ این پرسشهای سه گانه مثبت است و اینک توضیح می‌دهیم:

۱. در مورد کارهای بیهوده و گزاف، با تأمل کمی می‌توان به غایت و آرمان پی برد زیرا لزوم ندارد که هر غایت، غایت اجتماعی و با فکـر تفصـیلی کـه عقـلای اجتماع به کار می‌بندند بوده باشد. بچه و کودک از راه زیادتی انرژی، حرکت زیاد خواسته و از شکل حرکت یک التذاذ خیالی دارد و این خود غایتی است، و همچنین ما در موارد عادیّات خودمان به واسطه رسوخ صورت فعل در «متخیّله» از صـورت حرکت و کار مخصوص لذت می‌بریم و این خود غایتی است، و همچنین در امثال نفس زدن و چشمک زدن آسایش طبیعی می‌یابیم و این خود یک غـایتی اسـت؛ و البته کار اختیاری تنها شعور و اراده لازم دارد نه فکر تفصیلی چنانکه ما بـا اختیـار سخن می‌گوییم در حالی که نسبت به چیدن حرف پهلوی حرف در کلمات و جمل اعمال فکر نمی‌کنیم. پس همه افعال اختیاریه غایت دارند.

۲. هر غایتی[1] که ما از فعلی از افعال اختیاریه خود می‌خواهیم چیزی است که

است که انسان بسیاری از افعال ارادی و اختیاری خود را انجام می‌دهد که عبث و لغو است مانند بازی با ریش و انگشتان که هیچ سود و غایتی را در بر ندارد پس چگونـه می‌توان گفت جمیع افعال ارادی و اختیاری انسان به خاطر غایتی انجام می‌گیرد؟ سؤال دوم این است که در طبیعت بی‌جان- یعنی موادی که احساس و ادراک ندارند- ماننـد جمادات و نباتات، فرض علت غائی چگونه قابل تصور است؟ سؤال سوم این است که [آیا] مبدأ کل و صانع کل که فعلش از نوع تصرف در ماده نیست بلکه تمـام ماسـوا از ماده و غیر ماده با نظام محفوظ و مرتبی که دارند فعل او به شمار می‌روند غایتی دارد؟ در متن به هر سه سؤال مشروحا پاسخ داده شده است.

۱. این قسمت مربوط به سؤال دومی است که قبلًا در متن طرح شد و آن این بود: «آیا اینهمه کارهای بیشمار که در جهان هستی و در گاهواره طبیعت انجام می‌گیرد در حالی که کمترین شعوری در آنها سراغ گرفته نمی‌شود غایت دارند؟». موضـوع ایـن سـؤال «اصل غائیّت» یا «اصل علّیت غائی» خوانده می‌شود و در حقیقـت انسـان مـی‌خواهـد

او را برای تأمین احتیاج وجودی می‌خواهیم: گرسنه‌ایم و با خوردن غذا سیری می‌خواهیم، تشنه‌ایم و با نوشیدن آب سیراب شدن می‌طلبیم و همچنین؛ یعنی ما ناقصیم و با غایت فعل، خودمان را تکمیل می‌نماییم. ساده‌تر بگوییم: نسبت غایت به ما که فاعل هستیم نسبت کمال است به نقص.

بفهمد که آیا طبیعت بی جان نیز مثل خود او همواره در تعقیب هدف است یا نیست؟ پاسخ به این سؤال امر آسانی نیست زیرا از یک طرف برای انسان مشکل به نظر می‌رسد که بتواند فعالیتهای طبیعت بی جان را برای رسیدن به هدف و نیل به غایت معین توجیه کند و از طرف دیگر انسان هماهنگیها و توافقهایی بین اجزاء طبیعت مشاهده می‌کند و فعالیتهای طبیعت را همواره تحت انتظام می‌بیند به طوریکه همواره نتیجه این توافقها و هماهنگیها هدفهای خاصی است و انسان نمی‌تواند بپذیرد که بدون آنکه در طبیعت، هدف‌گیری شده باشد این توافقها و هماهنگیها حاصل شده باشد. بعلاوه انسان در برخی موارد یا همه موارد، طبیعت را در یک خط سیر تکاملی جهت داری مشاهده می‌کند و این خود دلیل است بر اینکه طبیعت به نقطه معینی متوجه است و سیر خود را برای رسیدن به آن نقطه آغاز می‌کند و ادامه می‌دهد.

فلاسفه در مقام پاسخ به این سؤال دو دسته شده‌اند: برخی اصل غائیت را پذیرفته و برخی دیگر آن را نفی کرده‌اند. غالب حکمای الهی طرفدار اصل غائیت به شمار می‌روند ولی مادیین عموما منکر آن هستند.

در میان فلاسفه قبل از میلاد، مطابق نقل قدما، ذیمقراطیس و انباذقلس منکر اصل علت غائی بوده‌اند. ذیمقراطیس که ضمنا دارای نظریه اتمیسم نیز بوده مدعی بوده که تکوّن جهان با همه انتظامی که امروز در آن مشاهده می‌شود در ابتدا به حسب اتفاق صورت گرفته به این ترتیب که ذرات اتمی که مبادی اصلی و سنگهای اوّلی کاخ این جهان‌اند روی خاصیت ذاتی خود در حرکت دائم بوده و در فضا پراکنده بوده‌اند و حرکاتی بدون نظم و ترتیب داشته‌اند و به حسب اتفاق (بدون هدف گیری) برخی با برخی دیگر تصادم کرده و مجتمع شده‌اند و به نسبتهای معین با یکدیگر ترکیب شده‌اند و از اینجا مرکّبات تشکیل یافته است. ذیمقراطیس منکر علت فاعلی و ضرورت علّی و معلولی نبوده بلکه منکر علت غائی بوده است. مطابق نقل قدما ذیمقراطیس در تکوّن نبات و حیوان قائل به «اتفاق» نبوده و اصل غائیت را در مورد

و از همین راه ما طبق «قانون تکامل عمومی» خواهان کمال خود هستیم و از این روی از فعالیتهای وجودی خود آنچه می‌تواند کمال مزبور را به وجود آورد و با آن مرتبط است در راه آن به مصرف رسانیده و آن را به وجود آورده و کمال خـود را می‌یابیم: برای رسیدن به مکانی راه می‌رویم، برای بدست آوردن «سیری» دست و

ایندو قبول داشته است.

انباذقلس به طور دیگری تکوّن عالم را بلاغایت توجیه می‌کرده است. بـه عقیـده وی عناصر اولیه بسیطه عـالم، آب و هـوا و خـاک و آتـش اسـت و همـه مرکّبـات از ترکیبات مختلف این چهار عنصر که چهار طبع مختلف دارند تشکیل یافته‌انـد و ایـن ترکیبات گوناگون همه از روی اتفاق یعنی بدون هـدف گیـری صـورت گرفتـه و هـر مرکّبی که به حسب اتفاق دارای ساختمانی محکم بوده، باقی مانده و آنکه چنین نبـوده فانی شده و در میان این مرکّبات آن دسته که به حسب اتفاق دارای خاصیت تولید مثل و تناسل شده‌اند مثل نباتات و حیوانات، نوعشان به این وسیله محفوظ مانده و آن دسته که فاقد این استعداد بوده و چنین اتفاقی برای آنها رخ نداده نتوانسته‌اند نوع خود را از این راه حفظ کنند.

و چون طبیعت گنجایش حفظ و نگهداری همه این انواع را نداشته تزاحم رخ داده و در این تزاحم و کشمکش روی ناموس «بقای اصلح»، آن نوع کـه بـه حسـب اتفـاق دارای تجهیزات کامل‌تری بوده و برای بقا اصلح بوده باقی مانده و سایر انواع منقـرض شده‌اند.

قبول و عدم قبول اصل غائیت، در فرضیه تکوّن عالم و همچنین در فرضـیه‌هـای جزئی مربوط به موجودات خاص تأثیر به سزایی دارد و شاید خواننده محتـرم واقـف باشد که در زمینه تکّون عالم و پیدایش جهان چه اندازه نظریه‌های مختلف ابراز شده و برخی از فرضیه‌های علمای جدید در این زمینه مشابه است با فرضـیه ذیمقـراطیس و انباذقلس، و ما البته در مقاله ۱۰ که جای این مطلب است آنها را طرح خواهیم کرد، در اینجا فقط آنچه را که مربوط به قانون علیت است تحت عناوین ذیل بیـان مـی‌کنـیم و ضمناً مقدمه‌ای برای مطالب مقاله ۱۰ خواهد بود:

۱. رابطه غایت و شعور و ادراک.

۲. رابطه غایت و فعل.

دهان را به کار می‌اندازیم ... پس در حقیقت، فعل خود را تبدیل به غایت (شکل کامل وجود خودمان) می‌نماییم و از این راه، حقیقت غایت عبارت است از «صورت کامل‌تر وجود هر چیزی که در راه تکامل افتاده و صورت ناقص‌تر موجود خود را تبدیل به وی نماید».

۳. علت غائی و علت فاعلی.

۴. اصل تنظیم کننده.

غایت و شعور و ادراک

منکرین اصل غائیت ادلّه‌ای برای مدعای خود آورده‌اند از جمله اینکه: همان طوری که در طبیعت برای حیات و صحت و کمال، نظامی هست برای نقص و فساد و موت نیز نظامی معین است و اگر نظام و انتظام دلیل بر این است که طبیعت هدف دارد می‌بایست در مورد این امور نیز هدف داشته باشد و حال آنکه معنی ندارد که طبیعت، فنا و زوال و فساد و بالاخره عدم را هدف قرار دهد؛ و از جمله اینکه: در طبیعت بی نظمیهایی احیاناً مشاهده می‌شود که با هدف‌گیری طبیعت ناسازگار است؛ و از جمله اینکه: طبیعت در برخی موارد و اثر مختلف و متناقض از خود نشان می‌دهد که با هدف داری وی ناسازگار است؛ و عمده دلیلی که منکرین غائیت آورده‌اند این است که: غائیت و هدفداری از خواص معیّنه شعور و ادراک و اطلاع است و در موجودی که فاقد شعور و اطلاع است توجه به هدف معنا ندارد، و چون طبیعت بی جان فاقد شعور است پس فاقد غایت است، پس تمام هدفها و غایاتی که از انتظام طبیعت پیدا می‌شود به حسب تصادف و اتفاق است.

این اشکال همان شبهه ابتدائی است که به ذهن همه کس می‌رسد و فلاسفه منکرین غایت از دو هزار سال پیش این اشکال را با سایر اشکالاتی که در بالا اشاره شد در کتب خود ذکر کرده‌اند.

اکنون ما باید در مورد افعال غائی موجودات ذی شعور که غائی بودن آنها مورد اتفاق همه است سبر و تقسیمی به عمل آوریم تا بلکه بتوانیم مناط حقیقی غائیت را به دست آوریم و بفهمیم که شعور و اطلاع از غایت در مناط غائیت دخالت دارد یا ندارد.

و از این بیان روشن می‌شود که در جهان طبیعت که قانون تکامل عمومی حکمفرماست همه علل طبیعیه در کارها و فعالیتهای خود در واقع غایت و آرمان را دارند و هر شکل کامل وجودی، علت غائی شکل ناقص پیشین خود می‌باشد که

در افعالی که انسان برای غایتها و هدفهای معین انجام می‌دهد مثل آنکه غذا می‌خورد برای آنکه سیر شود، می‌خوابد برای آنکه بیاساید، در مسابقات شرکت می‌کند برای آنکه برتری خود را ثابت کند، کتاب می‌خواند برای آنکه از موضوع آگاه شود، و هزارها کار دیگر ... چندین خصوصیت هست:

۱. فاعل، انسان است.

۲. فاعل از کار خود و نتیجه کار خود اطلاع دارد.

۳. عامل اجرای کار، اراده است.

۴. فاعل از رسیدن به نتیجه کار لذت و از نرسیدن به آن رنج می‌برد.

۵. فاعل متوجه به هدف است و در میان کارهایی که از وی صحت صدور دارد کار معین را از آن جهت انتخاب می‌کند که معبر و وسیله رسیدن به هدف است.

۶. فاعل به این وسیله احتیاج خود را رفع و نقص خود را تکمیل می‌کند.

در انسان همه این امور با یکدیگر جمع است و همه این امور دخالت دارند تا انسان یک فعل غائی را انجام می‌دهد. و حالا باید دید آنچه مناط غائیت است چیست؟ و آیا همه این امور در مناط غائیت دخیل هستند و یا آنکه غائیت متقوّم به بعضی از این امور است و برخی دیگر در غائیت دخیل نیستند بلکه خصوصیت انسان است که وجود بعضی دیگر را ایجاب می‌کند؟ برای کشف این منظور به یک تجربه ذهنی و خیالی که منطقیین نام آن را «سبر و تقسیم» گذاشته‌اند دست می‌زنیم:

اول فرض می‌کنیم که فاعل، انسان نیست ولی سایر جنبه‌ها از شعور و اراده و لذت و توجه به هدف و استکمال، همه جمع است. در اینجا به آسانی می‌فهمیم که انسان بودن فاعل در غائی بودن فعل دخالت ندارد و چنین فعلی البته غائی است هر چند فاعل آن، موجود دیگری غیر از انسان باشد.

برای مرتبه دوم فرض می‌کنیم که فاعل، لذت و رنج نمی‌برد ولی سایر جنبه‌ها محفوظ است. در اینجا نیز به آسانی می‌فهمیم که باز فعل، غائی است و وجود لذت و رنج در مناط غائی بودن دخیل نیست.

علتش منظور داشته است و البته مفهوم «منظور داشتن» در اینجا «به فکر افتادن و به خاطر سپردن» نیست بلکه رابطه مخصوص واقعی است که میان «ناقص» و «کامل» بوده و ناقص را به سوی کامل رهبری نموده و می‌راند و غایت فکری نیز در افعال اختیاریه ما یکی از مصادیق این حقیقت است.

برای مرتبه سوم فرض می‌کنیم که عامل اجرا اراده نیست یعنی آن موجود انسان یا غیر انسان که از غایت و وسیله آگاه و مطلع است و با آن غایت استکمال می‌کند، بدون آنکه اراده کند و تصمیم بگیرد با یک نیروی داخلی طبیعی متوجه هدف می‌شود و از وسیله عبور می‌کند و خود را به هدف می‌رساند. باز می‌بینیم که غائی بودن فعل محفوظ است.

برای مرتبه چهارم فرض می‌کنیم که توجه به هدف و حرکت به سوی او و استکمال هست ولی شعور و اطلاع نیست. باز هم می‌بینیم که غائیت فعل محفوظ است و فعل برای آن هدف واقع شده.

ولی اگر فرض را عکس کنیم یعنی توجه به نقطه معین را که منجر به انتخاب وسیله می‌شود و همچنین استکمال فاعل را بگیریم و سایر جنبه‌ها را محفوظ نگهداریم خواهیم دید که غائیت محفوظ نمی‌ماند. پس، از اینجا می‌فهمیم که آنچه در غائیت دخیل است فقط دو جنبه آخری است و چون این دو جنبه از یکدیگر در خارج منفک نمی‌شود می‌توان گفت که هر دو یکی است؛ و آنچه روح غائیت را تشکیل می‌دهد این است که موجود متحول متکامل در یک جهت معین که همان جهت سیر کمالی خویش است سیر کند و فعالیتهایش همه مقدمه رسیدن به آن کمال واقع شود. و همان طوری که در متن بیان شده: «حقیقت غایت عبارت است از صورت کامل‌تر وجود چیزی که در راه تکامل افتاده و صورت ناقص‌تر موجود خود را تبدیل به وی نماید».

طرز هدف گیری در انسان یکی از مصادیق اصل غائیت و تعقیب هدف در طبیعت است. آنچه در طبیعت حکمفرماست اصل تکامل است. این تکامل در موجودات بی‌روح و بی‌جان به نحوی و در حیوانات که دارای غرایز بیشمار هستند به نحو دیگر و در انسان که دارای هوش و عقل و ادراک مخصوص است به نحو دیگر صورت می‌گیرد. آنچه را که سایر موجودات به حکم طبیعت یا به حکم غریزه انجام می‌دهند

۳. از این روی که موجودات این جهان فعل خداوند آفریدگار می‌باشند و هر واحد از آنها غایتی دارد پس فعل خدای پاک نیز بی‌غایت نخواهد بود؛ ولی این غایت، تنها برای فعل «غایت» شمرده می‌شود یعنی غایت آفرینش است نه غایت

انسان موظف است که در پرتو اندیشه و عقل و اراده انجام دهد. طرز هدف گیری انسان به این نحو است که در پرتو هوش و اندیشه، هدف کمالی خویش را تشخیص می‌دهد و میل و اشتیاقش نسبت به او تحریک می‌شود و آنگاه در اندیشه فرو می‌رود که به چه وسیله به آن مقصود برسد. بهترین وسیله‌ای که به نظرش رسید اراده‌اش متوجه او می‌شود و آن را انتخاب می‌کند و به سوی هدف می‌شتابد. در انسان کار وسیله هدف است. وسیله واقع شدن کار در انسان به این نحو است که با تصور و اندیشه و میل به هدف و تصدیق به وسیله بودن وسیله، اراده وسیله تولید می‌شود و بالنتیجه وسیله ایجاد می‌شود. مثلًا از تصور و اشتیاق به «سیری» و تصدیق به اینکه دست دراز کردن وسیله این هدف است، اراده دست بردن به سوی غذا پیدا می‌شود. روی این جهت ما می‌گوییم که دست بردن به سوی غذا «برای» سیر شدن انجام گرفت. حالا اگر فرض کنیم این عمل نیز مثل هزاران هزار عمل دیگر که در وجود خود انسان و سایر حیوانات مخفی از شعور انجام می‌یابد و همه وسیله سیر شدن یا مانند آن است انجام می‌گرفت و طبیعت آن را به عهده عقل و ادراک و اراده انسان واگذار نکرده بود آیا واقعاً در آن صورت این عمل، غائی نبود؟! چه فرق است بین حرکت دست انسان و ترشحات غدد بزاق که برای کمک هضم انجام می‌یابد؟ چه فرقی هست بین جویدن غذا به وسیله دندان که با اراده و اطلاع انجام می‌گیرد با زیر و رو کردن‌های متوالی معده که به همین منظور صورت می‌گیرد؟ چه فرقی هست بین حرکت دست به سوی غذا و حرکت مخصوص لوله مری برای رساندن غذا از حلق به معده؟

غایت و فعل

فعل و غایت نسبت به یکدیگر علیت متقابل دارند؛ یعنی هم فعل علت غایت است و هم غایت علت فعل، ولی این علیت متقابل از قبیل «دور» که امری محال است نیست.

آفریدگار، زیرا غایت فاعل به معنایی که اثبات کردیم کمالی است که نقص فاعل را ترمیم می‌نماید و برای خدای آفریدگار، نقص نمی‌توان فرض کرد.

آری، فلسفه عالیه در مورد آفریدگار به یک معنی باریک‌تر که از سطح این بحث بالاتر است غرض و غایتی اثبات می‌کند.

از بررسی حقیقت «غایت» دو نظریه ذیل استنتاج می‌شود:

۱. در جهان هستی «اتفاق» وجود ندارد.

۲. بخت خوب یا بد (شانس) موهوم و بی‌حقیقت است.

چنانکه قبلًا تحقیق شد معنای «علیت» صرفاً این نیست که دو چیز دائماً متعاقب یا مقارن یکدیگر پیدا شوند. رابطه علیت یک رابطه واقعی است بین وجود علت و وجود معلول، به این معنی که وجود معلول ناشی از وجود علت و متکی به علت است، و قدر متیقّن این است که در مورد هر علت و معلولی این قضیه صادق است که «اگر علت وجود نمی‌داشت معلول وجود پیدا نمی‌کرد» ولی هرگز صادق نیست که «اگر معلول وجود پیدا نمی‌کرد علت وجود پیدا نمی‌کرد»؛ یعنی معلول در وجود و واقعیت خود وابسته و نیازمند به علت است ولی علت در وجود و واقعیت خود مستقل و بی‌نیاز از معلول است.

حالا باید ببینیم که علیت متقابل و نیازمندی متقابل که بین فعل و غایت هست چگونه است؟ در اینکه «فعل، علت و شرط وجود غایت است» شک و تردیدی نیست زیرا مسلّما اگر فعل وجود پیدا نکند غایت وجود پیدا نمی‌کند، مثلًا اگر انسان غذا نخورد سیر نمی‌شود و اگر سنگی که از بالا به پایین حرکت می‌کند مسافت بین راه را طی نکند به مرکز نمی‌رسد. پس علیت و دخالت فعل در وجود غایت به طور واضح محرز است و منکرین غایت نیز آن را قبول دارند. ولی علیت و دخالت غایت در وجود فعل به این نحو نیست که وجود خارجی غایت که مؤخر است از وجود فعل، علت وجود فعل باشد زیرا این محال و ممتنع است، بلکه به این نحو است که وجود غایت در مرتبه وجود فاعل، علت وجود فعل است و به عبارت دیگر توجه فاعل به غایت، علت وجود فعل است و اگر این توجه و میل به غایت در فاعل نبود هرگز فعل وجود خارجی پیدا نمی‌کرد. مثلًا انسانی که غذا می‌خورد برای آنکه سیر بشود اول به جانب «سیر شدن» متوجه می‌شود و به طرف سیر شدن حرکت می‌کند و غذا خوردن از آن جهت وجود پیدا می‌کند که وسیله سیر شدن و معبر سیر شدن است و به عبارت دیگر مسافتی

اتفاق

ما می‌گوییم سال گذشته بار درختان خوب بود و کمک شایانی به اقتصاد ما می‌کرد ولی اتفاقا سرمای آخر بهار یا تگرگ اول تابستان محصول سر درخت را از میان برده به رشد اقتصاد لطمه زد.

همچنین می‌گوییم امروز بامدادان برای خریدن حوائج خانه به بازار می‌رفتم اتفاقاً با فلان دوستم برخورد نمودم و فلان گزارش را به من داد.

است که انسان باید طی کند تا به سیر شدن برسد، و همچنین سنگی که از بالا به طرف مرکز زمین می‌آید متمایل و متوجه به مرکز زمین است (خواه آنکه مبدأ میل در سنگ باشد یا در زمین) و مسافت بین راه را از آن جهت طی می‌کند که به مرکز زمین جذب شود و اگر این جذب و انجذاب بین سنگ و مرکز زمین که نتیجه‌اش رسیدن سنگ به زمین است نبود و به عبارت دیگر اگر توجه سنگ به مرکز زمین نبود مسافت بین راه طی نمی‌شد. پس همان طوری که صادق است که اگر طی مسافت بین راه نباشد رسیدن به مرکز محقق نمی‌شود ایضاً صحیح است که اگر رسیدن به مرکز نباشد طی مسافت بین راه وجود نمی‌یابد یعنی بین ایندو علیت متقابل برقرار است.

علت غائی و علت فاعلی

ممکن است که این تصور برای بعضی پیش آید که فرض علت غائی با فرض علت فاعلی منافی است (چنانکه این توهم برای برخی پیش آمده) زیرا علت فاعلی همان است که وجود دهنده معلول است و بدیهی است که یک شئ نمی‌تواند دو علت وجود دهنده داشته باشد یعنی هم وجودش معلول علت فاعلی باشد و هم معلول علت غائی.

پاسخ این توهم از آنچه قبلًا در مقام بیان رابطه فعل و غایت گفتیم معلوم شد زیرا معلوم شد که تأثیر علت غائی و علت فاعلی در عرض یکدیگر نیست که منافی با یکدیگر باشد بلکه در طول یکدیگر است و علت غائی مکمل علت فاعلی است یعنی

و همچنین می‌گوییم با اتومبیل از تهران ساعت ۹ به سوی قزوین رهسپار شدیم و بنا بود تا ساعت دوازده برسیم ولی اتفاقا میان راه ماشین عیب کرده یک ساعت ما را لنگ نمود.

و همچنین می‌گوییم چند سال پیش اوضاع اقتصادی و آرامش کشورها بد نبود و مردم دست به اصلاحاتی زده بودند، اتفاقا جنگ جهانی دوم پیش آمده نظام موجود زندگی را به هم زد.

علت فاعلی قطع نظر از علت غائی فاعل بالقوه است نه بالفعل و ناقص است نه کامل و با علت غائی است که فاعل تمام و علت تامّه می‌شود. حکما گفته‌اند که علت غائی مکمل فاعلیت فاعل است و ایندو در یکدیگر مندرج‌اند.

سخیف‌تر از این اشکال این است که بگوییم چون اصل غائیت مستلزم انتخاب وسیله است پس مستلزم اختیار است و چون اختیار منافی با جبر و ضرورت علّی و معلولی است پس اصل غائیت منافی با ضرورت علّی و معلولی است و از طرف دیگر اصل ضرورت علّی و معلولی پایه نظام قطعی موجودات است پس اصل غائیت منافی با نظام قطعی موجودات است.

پاسخ این اشکال نیز از آنچه در مقاله ۸ و این مقاله گفته شد روشن است و ما ثابت کردیم که اختیار در انسان منافی با ضرورت علّی و معلولی نیست بلکه ثابت کردیم که نفی ضرورت علّی و معلولی منافی با اختیار و آزادی انسان است تا چه رسد به نوع انتخاب و اختیاری که طبیعت در سیر تکاملی خویش می‌کند.

بنا بر اصل غائیت، نظام قطعی علّی و معلولی موجودات، صورت کامل‌تری به خود می‌گیرد زیرا اگر ما در قانون علیت تنها علت فاعلی را دخیل بدانیم، یعنی علل فاعلیه را بلاغایت و بلاهدف بدانیم، هر چند موجودات همه با یکدیگر مرتبط و متصل خواهند بود ولی روابط منحصر خواهد بود به روابطی که بین هر فعل و فاعل بلاواسطه خودش هست، ولی بنا بر اصل غائیت علاوه بر رابطه‌ای که همواره بین فعل و فاعل هست یک رابطه خاصی نیز بین هر فاعل و نتیجه فعل هست و مثل این است که یک نوع جذب و انجذابی بین ایندو برقرار است و به عبارت دیگر بنا بر انکار اصل علت غائی یگانه چیزی که حوادث را به جلو می‌برد رابطه‌ای است که بین حوادث حاضر و حوادث گذشته است و این حوادث گذشته است که در پشت سر این حوادث واقع

در این مثالها و صدها مثال دیگر اگر کنجکاوی کنیم خواهیم دید حوادثی که به آنها نام «اتفاق» و «اتفاقی» داده‌ایم (در مثال ۱ سرما و تأثیر او، در مثال ۲ ملاقات دوست و گزارش آن، در مثال ۳ عیب کردن و لنگ شدن ماشین، در مثال ۴ حدوث جنگ جهانی و آثار آن) نمی‌خواهیم بگوییم علت فاعلی نداشت و فعل بی‌فاعل به وجود آمده زیرا علت فاعلی هر یک از حوادث در مثالهای مزبوره پهلوی خود حادثه معلوم است.

شده‌اند و آنها را از عقب می‌رانند؛ ولی بنابر اصل غائیت، حوادث آینده نیز به نحوی دخالت دارند و مثل این است که از جلو، این حوادث را می‌کشند. البته بنا بر قبول اصل غائیت (که چاره‌ای از قبولش نیست) یک مسأله دیگر پیدا می‌شود و آن اینکه «آیا سلسله غایات، متناهی است یا غیر متناهی؟» و به عبارت دیگر «آیا همان طوری که سلسله علل (علل فاعلی) منتهی می‌شود به علت بالذات و علهٔ العلل، سلسله غایات نیز منتهی می‌شود به غایت بالذات و غایهٔ الغایات یا نه؟» و بنا بر فرض [اول] «آیا غایهٔ الغایات همواره همراه همه غایات [متناهی] است یا نه؟» حل این مسأله را از مقاله ۱۴ باید بخواهیم.

اصل تنظیم کننده

مطابق آنچه قبلًا گفتیم حقیقت غائیت متقوّم به این است که علت، توجه به غایت داشته باشد و برای رسیدن به غایت، راه و مسافتی را طی کند و وسیله را که همان فعل و کار است به کار ببرد، و گفتیم که غائیت متقوّم به شعور و اطلاع فاعل از غایت نیست.

در اینجا یک سؤال باقی می‌ماند و آن این است که: اگر فرض کنیم که در طبیعت، خاصیت ذاتی هر ماده‌ای توجه به غایت خاص است و همان توجه به غایت خاص، حرکت آن ماده را تنظیم و تعیین می‌کند و آن را در جهت معین به حرکت در می‌آورد و آن ماده نیز همواره در همان جهت معین به حرکت خویش ادامه می‌دهد البته مطلب تمام است و حال آنکه آنچه در طبیعت مشاهده می‌شود غیر از این است. در طبیعت، انتظامات و توافقها و هماهنگیها بین اجزاء طبیعت دیده می‌شود که همواره منجر به

بلکه می‌خواهیم بگوییم حادثه اتفاقی در هر یک از مثالها ارتباطی به علل و عواملی که در مثال ذکر شده نداشته از جریان آنها پیش بینی نمی‌شد. مثلًا در مثال محصول و سرما (مثال ۱) طبیعت درختهای میوه و سبز شدن بهاری و شکوفه باز کردن و بار نگاه داشتن و به واسطه تغذیه میوه را بزرگ نمودن و بالاخره این مجموعه، این غایت را (سرما و از میان رفتن میوه) در دنبال خود نداشت و پیش بینی

هدف معین می‌شود. در طبیعت موجوداتی مشاهده می‌شود که از میلیاردها جزء مادی ترکیب یافته‌اند و مجموعا یک واحد را تشکیل داده‌اند و در یک خط سیر تکاملی سیر می‌کنند و همواره به نفع بقای خود فعالیتها می‌کنند و مواد داخلی و مواد خارجی را به طرزهای عجیب و حیرت آوری استخدام می‌کنند چنانکه از مطالعه عالم نباتات و حیوانات پیداست. تنها مطالعه یک برگ از برگهای درختان سبز کافی است که یک دفتر از این تشکیلات و انتظامات را به ما نشان بدهد. در مواردی که طبیعت با هزارها هزار اقسام فعالیت، نسبت متساوی دارد فقط آن فعالیت را به خرج می‌دهد که وی را به مقصد و هدف معین می‌رساند. و از طرفی ثابت شده که روابط فیزیکی و مکانیکی اجزاء ماده کافی نیست که حرکت موجوداتی را که در خط سیر تکاملی حرکت می‌کنند توجیه کند و این اعمال هدفی غالبا در وجود حیوانات نیز مخفی از شعور و از اراده آنها انجام می‌یابد. توافق و هماهنگیهایی که در وجود نباتات و حیوانات است با روابط مکانیکی که اجزاء آنها را به منزله یک دستگاه ماشین فرض کنیم قابل توجیه نیست چنانکه در علوم امروز ثابت و مبرهن شده است. علیهذا مبدأ این توافق و هماهنگی بین اجزاء مختلف طبیعت چیست؟ و چرا یک مجموعه از ذرات، واحدی را تشکیل می‌دهند و آن واحد یک سیر تکاملی را آغاز می‌کند؟ و به عبارت دیگر این توجه به هدف بین مجموعه‌های مختلف که ما در طبیعت می‌بینیم از کجا پیدا می‌شود؟ و از چه راهی قابل توجیه است؟ زیرا نه خود طبیعت شاعر است و نه این هدفها مقتضای ذات هر واحد از اجزاء این مجموعه‌هاست.

پاسخ این سؤال را در مقاله‌های آینده خواهیم داد. در اینجا همین قدر اشاره می‌کنیم که همین جهت است که فلاسفه را مجبور کرده است که به یک «اصل تنظیم کننده» اعتراف کنند و برای تمام جهان یک حیات کلی قائل شوند که او به منزله جان جهان و جهان همچون بدن اوست و این جهت بالاخره ما را مذعن می‌کند که به

نمی‌شد. پس حادثه اتفاقی غایتی است که بدون ارتباط به فاعل و بی‌اقتضای فاعل در دنبال کار بیاید.

و از این جاست که در جاهایی که ارتباط فاعل و فعل و غایت درست است نمی‌شود دعوی اتفاق نمود. مثلًا درست نیست بگوییم: «همه پله‌های نردبان را بالا رفتم اتفاقاً به بام رسیدم»، «هر چه آب در حوض بود بیرون کشیدیم اتفاقاً حوض خالی شد»، «سنگی از دیوار جدا شده و پایین آمد و اتفاقاً به زمین رسید».

و با تأمل در این بیانات دستگیر می‌شود که در مورد اتفاق، باید سلسله‌ای از علل، معلول خود را به وجود آورند و یک رشته دیگری از علل نیز معلول دیگری را موجود سازند و به واسطه برخوردی که میانشان پیدا می‌شود سلسله دوم در مجرای سلسله اول تصرف و تأثیری موافق یا مخالف انجام دهد که با سلسله اول ارتباط نداشته باشد.

از مجموع سخنان گذشته دستگیر می‌شود که: «اتفاق، پیدا شدن غایتی است که ارتباط به فاعل یا فعل نداشته باشد» و از این بیان می‌توان فهمید که مادیین در تشخیص مفهوم «اتفاق» راه خطا پیموده‌اند.

اینان گاهی که در «قانون علت و معلول» سخن می‌رانند می‌گویند «پیدایش و پیشرفت علوم به ثبوت رسانیده که قانون علت و معلول ثابت بوده اتفاقی در کار نیست» و گاهی که از غایت آفرینش سخن به میان می‌آید از ریشه منکر شده و می‌گویند «هر موجودی که با جهازهای مخصوصی از قوا و اعضا مجهز شده نه برای این است که منافع و نتایج آنها در وجودش منظور بوده، بلکه چون ابزار مخصوص را داشته راهی که موافق آنهاست می‌پیماید» و نتیجه این دو سخن این است که اتفاق را وقتی که نفی کرده‌اند به معنی نفی علت مادی و وقتی که اثبات کرده‌اند به معنی نفی علت فاعلی (یا نفی علت غائی) گرفته‌اند.

و روشن‌تر از همه اینکه در نکوهش متافیزیک می‌گویند که طرفداران متافیزیک

یک تدبیر عامّی در سراسر جهان قائل شویم، چیزی که هست طرز این تدبیر عام و تنظیم عام را با تدبیرهای بشری در مصنوعات خود نمی‌توان قیاس گرفت. بحث کلی این تدبیر عام با توجه به فرضیه‌ها و نظریه‌هایی که مادیین و غیر مادیین در این زمینه اظهار داشته‌اند و با توجه به آنچه متکلمین یا سایر کسانی که غوری در علم الهی ندارند اظهار داشته و با وضع و مصنوع بشری قیاس گرفته‌اند، در مقاله‌های آینده خواهد آمد.

جهان را اتفاقی و مخلوق از عدم می‌دانند (یعنی بی‌علت مادی سابق) و همچنین خدا را موجود اتفاقی می‌دانند (یعنی بی‌علت فاعلی) و همچنین اعتقاد به معجزه، قول به اتفاق و استثناست (یعنی نقض کلیت قانون علت و معلول) و همچنین اثبات اختیار در افعال افراد مستلزم اثبات اتفاق می‌باشد (یعنی نفی جبر علت). چنانکه از این سخنان پراکنده که نشان دادیم پیداست این گروه از اسم «اتفاق» معنی حقیقی او را (غایت غیر مرتبط به علت فاعلی) گرفته و معنی دیگر (فعل بی‌فاعل یا ماده) به وی داده‌اند و به این اندازه نیز نساخته و متافیزیک را با قول به وجود اتفاق متهم داشته و این نسبت ناروا را داده‌اند با اینکه به گواهی مثالهایی که صدها امثال آنها در مطالب علمی و فلسفی و محاورات روزانه از این گروه سر می‌زند صد در صد مثبت وجود «اتفاق» می‌باشند!

به هر حال شبهه‌ای که دامنگیر مادیین گردیده این است که: حوادث عمومی که با همدیگر جور آمده و توافق نشان می‌دهند مانند دارا بودن کره زمین به مواد و حوادثی زمینی و فعل و انفعال‌های جوّی مانند حوادث آسمانی و فصول اربعه و دوری و نزدیکی و سایر اوضاع زمین نسبت به خورشید و ستارگان که یک رشته حوادث منظم و مرتبط به هم نتیجه می‌دهد و در نتیجه انواع موجودات زمینی از نبات و حیوان و انسان استفاده‌های شایانی در بقای خود از آنها می‌نمایند، و همچنین تجهیزاتی که انواع این موجودات در ساختمان وجود خود داشته و به واسطه آنها تصرفاتی در مواد خارجی نموده و افعالی به نفع بقای خود انجام می‌دهند و بالاخره همه توافقهایی که در نظام طبیعت مشهود بوده و با بقای انواع موجودات وفق داده و با نفع آنها تطابق می‌کند از غیر راه غایت گیری و با فرضیه‌های علوم طبیعی از قبیل تنازع بقا، غلبه قوی و تبعیت محیط و جز آنها قابل توضیح بوده و نیازی به دستگاه غایت در آفرینش نیست.

به چه دلیل می‌توان گفت و از چه راه بگوییم که جهان پهناور هستی با نظام شگفت‌آور خودش از برای انسان ناچیز آفریده شده و یا اینکه جهان به استثنای انسان برای حیوانات دیگر به وجود آمده است و همچنین ...

بلکه از روی فرضیه‌های علمی، جهان هستی توده انبوهی است از انرژی که با تراکم گروهی از خود اجزای اتمی ماده را به وجود آورده و با ترکیب اجزای اتمی، عناصر را و با ترکیب عناصر، اجسام بیشماری را تهیه نموده و با حرکت و تحول عمومی، پیوسته صور و خواص آنها در تغییر می‌باشد. آنگاه هر پدیده‌ای که اجزاء ساختمانش یا خواص آنها با هم وفق نمی‌دهد یا با خارج از خود و قوی‌تر از خود برخورد می‌کند به زودی از میان می‌رود و پدیده‌هایی که قابل بقا و خالی از معارضه می‌باشند به زندگی خود با تناسل یا بی‌تناسل ادامه می‌دهند. با اینهمه اینها نیز از

تأثیر محیط بر کنار نبوده و تدریجا تحولاتی در ساختمان یا خواص خود گرفته با محیط سازش می‌نمایند چنانکه شواهد زیادی برای اثبات این نظر از کتب طبیعی می‌توان به دست آورد.

گذشته از این، به استقراء، پدیده‌هایی می‌توان پیدا کرد که سودی برای آنها متصور نیست تا غایت خلقت آنها قرار بگیرد مانند روده اعور و برخی از غده‌هایی که در بدن انسان درست می‌شود و مانند پستان مرد و مانند پرده میان انگشتان برخی مرغان غیر آبی و جز آنها.

پاسخ این شبهه این است که ما بی‌اینکه در اجزای این بیان خرده گیری نماییم با تسلیم همه این سخنان سه اصل مسلّم علمی زیرین را یاد آوری می‌نماییم:

۱. جهان هستی به واسطه ارتباط و تأثیری که همه اجزائش در همه اجزائش دارد یک واحد حقیقی را تشکیل می‌دهد.

۲. فعالیتهای توی هم پیچیده این واحد روی یک نظام مرتبی است که هیچ گونه استثنائی در وی نیست (قانون علت و معلول).

۳. این جهان با نظام مخصوص خویش پیوسته در تحول بوده و رو به تکامل می‌رود.

با در نظر گرفتن سه اصل نامبرده و با بیانی که در مفهوم «غایت» کردیم آیا در مورد هر حادثه‌ای که به نفع برخی از موجودات تمام می‌شود نباید گفت که این پدیده در چینش سلسله علل هر دو طرف که بالاخره به یک واحد برمی‌گردند منظور بوده و از همان جا صفت «ضرورت» به آن داده شده چنانکه قبلًا اشاره شد (در این بیان، مراد منظور بودن تصوری و فکری نیست بلکه مراد غایت کمالی و جبری است) و آیا جز این راهی هست؟

و آیا در موجوداتی که هر یک از آنها با ساختمان مخصوص و ابزار ویژه وجودی، به سوی کمالات مناسب خودشان رهسپار می‌شوند نباید گفت که آنها برای کسب این کمالات با خصوصیات وجودی مناسب آنها تجهیز شده‌اند؟

و آیا در مورد پدیده‌هایی که به واسطه تراکیب ناجور یا متناقض از میان می‌روند نباید گفت که آنها مقدمه وجود و لازمه پیدایش موجودات کامل‌تر دیگری می‌باشند و بنابراین غایت و فایده وجود این پدیده‌ها همان غایت و فایده وجود کامل‌ترشان می‌باشد زیرا تا اینها موجود نشده و از خمیره وجود کامل‌تر جدا نشوند وجود کامل‌تر پیدا نمی‌شود؟

مثل این‌گونه پدیده‌ها مثل خراطه‌ای است که از دهانه رنده نجّار کنار ریخته و در نتیجه از چوب ناهموار یک دری درست به وجود می‌آید چه، چوب ناهموار صلاحیت پیدا کردن شکل در را نخواهد داشت مگر با تباه شدن مقداری از ماده آن.

مثال دیگر: طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک انقلاب خونین اجتماعی را با اینکه هزاران فجایع و حوادث ناگوار را در بر می‌گیرد برای استقرار رژیم سوسیالیستی یا کمونیستی که اجتماع کامل معرفی می‌شود تجویز، بلکه ایجاب می‌کنند و البته غایت وی نیز همان آرمان و غایت اجتماع کامل می‌باشد.

گذشته از این، بخش دوم اشکال (پدیده‌هایی یافت می‌شود که بی‌فایده هستند) مغالطه‌ای است که در وی از «نمی‌دانم»، «نیست» نتیجه گرفته شده. آنچه مسلّم است این است که برای این گونه پدیده‌ها تا کنون فایده‌ای کشف نشده و این جز این است که اینها در واقع نیز فایده ندارند. علاوه به اینکه ممکن است آینده علم، فوایدی برای آنها کشف نماید.

بخت خوب و بد

ما هر یک از کارهای خود را برای آرمان و غایتی که در نظرمان مشخص هست انجام می‌دهیم و از طرفی از روی قریحه مسامحه که در زندگی داریم پیوسته «غالب» را به جای «دائم» و «کلّی» می‌گذاریم و از طرف دیگر البته برای رسیدن به هر مقصدی به حسب «غالب» راهی ویژه وجود دارد و آن همان کار و فعالیتی است که انسان را به آرمان و غرضی که در پایانش مشخص بوده و قرار گرفته می‌رساند. مثلًا برای رسیدن به آب در زمین خشک، کندن چاه لازم است و برای رسیدن به سرمنزل، پیمودن راه می‌خواهد و برای بردن سود، باید داد و ستد نمود و ...

پایان هر یک از این راهها غایت و آرمان خود آن می‌باشد: غایت کندن چاه، رسیدن به آب و غایت پیمودن راه، رسیدن به سر منزل مقصود و غایت داد و ستد، بردن سود می‌باشد، همه اینها به حسب غلبه وقوع.

اکنون اگر کسی چاهی کند و به گنجی رسید و یا به سنگی مصادف شد که رنج او را بیهوده ساخت و یا کسی در یک معامله کوچکی به جای هزار ریال سود صد هزار ریال سود برد و یا همه ثروت خود را به زیان گذاشت و همچنین ... در این گونه موارد غایتی پیش آمده که غایت فعل و معلول کار نبوده و چون برای هر حادثه علتی اثبات می‌نماییم طبعا در همین جا نیز علتی مجهول الهویّه اثبات می‌کنیم (بخت خوش و بخت بد یا بخت سیاه و بخت سفید).

و از این روی کسی را که در تلاش عادی خود یا بی‌کوچک‌ترین تلاش با غایتها و پیشامدهای شیرینی روبرو می‌شود «خوشبخت» می‌نامیم و کسی را که پی در پی با حوادث تلخ و ناگواری روبرو می‌شود «بدبخت» می‌شماریم.

و در آثار گذشتگان از برای این موجود خرافی، اندام مخصوص و در خصوص

وی افسانه‌های بسیاری یافت می‌شود و هنوز هم که هنوز است بخت در پیشامدها و کارهای روزانه بشر دخالتهای مستقیم و غیر مستقیم بسیار دارد.

ولی وقتی که باریک بینی کرده و به محاسبه علل این گونه حوادث پردازیم به اشتباه خود پی برده خواهیم فهمید که علت پیدایش این موضوع خرافی این بوده که ما «دائم» را به جای «غالب» گذاشته‌ایم. کندن چاه پنجاه متری پیوسته انسان را به آب نمی‌رساند (که در نتیجه اگر به آب نرسید بدبختی و اگر به گنج رسید خوشبختی بوده باشد) بلکه گاهی به آب می‌رساند که در پنجاه متری سطح زمین آب موجود بوده باشد، چیزی که هست کندن چاه پنجاه متری همیشه انسان را به همان چیزی که در پنجاه متری سطح واقع است می‌رساند، اگر آب است آب و اگر گنج است گنج و اگر سنگ است سنگ، و این دائمی است.

و البته موقعی که کندن چاه به گنج هدایت کرده از این جهت بوده که در پنجاه متری سطح زمین گنج وجود داشته و با برداشتن خاک که روی آن را پوشانیده بود گنج پوشیده پیدا شده و این علل و شرایط جز این، نتیجه نداشته است.

در همه موارد بخت سفید و بخت سیاه نمی‌توانیم حادثه‌ای را پیدا کنیم که اثر مستقیم علل و شرایطی که در محل واقعه تراکم نموده‌اند نباشد، و غایتی نمی‌توانیم بیابیم که ارتباط ذاتی با اسباب و قوای حاضره و فعّاله پیدا نکند.

مسائلی که در این مقاله اثبات گردیده به شرح زیر است:

۱. هر حادثه زمانی نیازمند به علت می‌باشد و با تعبیر عمومی‌تر هر ممکن محتاج به علت است.

۲. چنانکه وجود علت، علت وجود معلول است عدم علت نیز علت عدم معلول است.

۳. وجود معلول با علت خود رابطه‌ای دارد که با هیچ چیز غیر او ندارد.

۴. علتی که نسبتش با دو چیز متساوی بوده باشد نمی‌تواند یکی از آندو را تخصیص به وجود دهد و همچنین یکی از آندو نیز نمی‌تواند با چنین علتی به وجود اختصاص یابد.

۵. اختیار به معنای «ایجاد گزافی» تحقق ندارد.

۶. علت دو قسم است: علت تامّه و علت ناقصه.

۶. احتیاج معلول به علت از جهت امکان اوست نه از جهت حدوث و سابقه عدم.

۸. علیت و معلولیت دوری محال است.

۹. وجود علت تامّه از وجود معلول خود قوی‌تر است.

۱۰. علت بر معلول خود متقدم است و معلول از آن متأخر.

۱۱. استقلال و تمامیت وجودی معلول همان استقلال و تمامیت وجودی علت است.

۱۲. سلسله علت تامّه معلولی نمی‌تواند تا لانهایت برود.

۱۳. دو علت مستقلّه یک معلول را نمی‌شود ایجاد کند چنانکه یک علت دو معلول مستقل را.

۱۴. علت به چهار قسم منقسم می‌شود: علت فاعلی، علت غائی، علت مادی، علت صوری.

۱۵. هیچ معلولی بی‌علت فاعلی نخواهد بود.

۱۶. هر معلول مادی علت مادی می‌خواهد.

۱۷. ماده دیگری بسیط تر از ماده جسمانی باید اثبات کرد.

۱۸. هر معلول مادی علت صوری می‌خواهد.

۱۹. هیچ معلولی بی‌علت غائی نخواهد بود.

۲۰. اتفاق و بخت وجود ندارد.

فهرستها

فهـــرست اشـــعار عربی

مـصرع اوّل اشـعار	تـعداد ابيـات	نـام سراينــده	صفـحه
لئن كان هذا الدّمع يجرى صبابةً	۱	—	۷۱

فهـــرست اشـــعار فارسی

مـصرع اوّل اشـعار	تـعداد ابيـات	نـام سراينــده	صفـحه
آن یکی بر رفت بالای درخت	۸	مولوی	۱۸۱
در خرد جبر از قدر رسواتر است	۴	مولوی	۱۸۰
قوم گفتند ای نصوحان بس بود	۱۳	مولوی	۱۸۲ و ۱۸۳
گلیم بخت کسی را که بافتند سیاه	۱	—	۱۸۲

فهـــرست اسامی اشـــخاص

فهرست اسامی کتب، نشریات، مقالات